

BEITRÄGE ZUR HISTORISCHEN
THEOLOGIE

6

Christus und die Kirche
im Epheserbrief

von

Heinrich Schlier



TÜBINGEN 1930

VERLAG VON J. C. B. MOHR (PAUL SIEBECK)

BS
2695
S294
1930
GTU
Storage

Library of the
Church Divinity School
of the Pacific

No. _____ Class _____
Ex Dono Rev. F. C. Grant Library
Date _____ 1961 _____

Library of the
Church Divinity School
of the Pacific

BEITRÄGE ZUR
HISTORISCHEN THEOLOGIE

6

Christus und die Kirche
im Epheserbrief

von

Heinrich Schlier

Privatdozent an der Universität Marburg



TÜBINGEN 1930

VERLAG VON J. C. B. MOHR (PAUL SIEBECK)



695
5294
1930

THEOLOGISCHES SEMINAR
KÖLN

Christus und die Kirche
in der Apokalypse

Alle Rechte vorbehalten
Printed in Germany



Druck von H. Laupp jr in Tübingen

FN 80
S 344

VORWORT

Die nachfolgende Arbeit über den entscheidenden Gegenstand des Epheserbriefes hat sich die Aufgabe gestellt, die mythologische Sprache dieses Briefes zu untersuchen. Sie tut das nicht aus einer Vorliebe für die im Hintergrund der Epistel stehenden, uns so fremden mythologischen Gedankengänge der hellenistisch-orientalischen Welt, auch nicht aus einem an sich wohlberechtigten und nützlichen Interesse, die Spuren solcher Vorstellungen zu verfolgen, ihren Zusammenhang und ihre Abwandlungen zu beobachten, sondern aus dem Bedürfnis, den Epheserbrief zu verstehen aus der Sprache seiner Zeit. Daß er diese Sprache spricht, ist selbstverständlich. Daß er damit nicht auch nur zu sagen hat, was seine Zeit und seine Umwelt sagen, daß also eine Exegese des Briefes mehr als den mythologischen Hintergrund erhellen muß und kann, dafür mögen die eingestreuten Anmerkungen zur Sache des Epheserbriefes Beispiele sein.

Die Untersuchung lag, abgesehen von einigen, nicht wesentlichen Änderungen und Zusätzen im Februar 1928 der theologischen Fakultät in Jena als Habilitationsschrift vor.

Dem Herrn Verleger sage ich Dank, daß er sie in seine „Beiträge zur historischen Theologie“ aufgenommen hat.

Marburg, Oktober 1930.

H. Schlier

INHALTSVERZEICHNIS

	Seite
1. Kapitel: Die Himmelfahrt des Erlösers	1—18
2. Kapitel: Die himmlische Mauer	18—26
3. Kapitel: Der himmlische Anthropos	27—37
4. Kapitel: Die Kirche als Leib Christi	37—48
5. Kapitel: Der Leib Christi als himmlischer Bau	49—60
6. Kapitel: Die himmlische Syzygie	60—75
Kurzer Literaturnachweis	77—78

Erstes Kapitel

DIE HIMMELFAHRT DES ERLÖSERS

Allgemein gemeindechristliche Aussagen über die Heilstätigkeit Christi finden sich im Epheserbrief nur drei (bzw. zwei): einmal das *παρέδωκεν ἑαυτὸν ὑπὲρ ἡμῶν (προσφορὰν καὶ θυσίαν)* in 5, 2 (vgl. 5, 25 καὶ ἑαυτὸν παρέδωκεν ὑπὲρ αὐτῆς scil. τῆς ἐκκλησίας). Parallelen zu dem Gedanken und z. T. zum Wortlaut sind u. a. Rö. 4, 25; 8, 32; Gal. 1, 4; 2, 20; (1. Tim. 2, 6); Tit. 2, 14; Hebr. 10, 12; 1. Clem. 16, 7; 21, 6; 49, 6; Polyc. ad Phil. 1, 2; 9, 2; (Ign. Smyrn. 1, 2; 7, 1); Mart. Polyc. 17, 2; Barn. 7, 3. 5.; Justin Ap. 50, 1; 63, 10; 66, 2; Dial. 40, 4; 41, 1; 88, 4. Zweitens gehören zu den christlich-traditionellen Wendungen Ausdrücke wie *ἐγείρας αὐτὸν ἐκ νεκρῶν καὶ καθίσας ἐν δεξιᾷ αὐτοῦ* in 1, 20 und *καὶ πάντα ὑπέταξεν ὑπὸ τοῦς πόδας αὐτοῦ* in 1, 22. Zu 1, 20 a vergleiche man die Konkordanzen und Indizes; zu 1, 20 b insbesondere Mark. 16, 19; Hebr. 1, 3; 1, 13; 8, 1; 10, 12 f.; 12, 2; Act. 2, 33 f.; 5, 31; 7, 55 f. und die vielen Stellen, in denen Ps. 110, 1 bei den apost. Vätern und Apologeten verwendet wird, ferner die abend- und morgenländischen Symbole. Zu 1, 22 sind besonders 1. Kor. 15, 27 f. (Ps. 8, 7); Hebr. 2, 6 ff.; Phil. 3, 21; (2, 10); Polyc. ad Phil. 2, 1; Justin Apol. 40, 7; Dial. 39, 7; Athen. 18, 2; Iren. 4, 33, 13 heranzuziehen. Wenn man drittens auch die Vorstellungen von Eph. 2, 5 f. καὶ ὄντας ἡμᾶς νεκροὺς τοῖς παραπτώμασιν σὺν ἐξωποίησεν τῷ Χριστῷ . . . καὶ συνήγειρεν καὶ σὺν ἐκάθισεν ἐν τοῖς ἐπουρανίοις ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ unter die (paulinisch-) traditionellen Aussagen rechnen will, so muß man doch beachten, daß die Begriffe *σὺζωοποιεῖν, συνεγείρειν (συνκαθίσειν)* im NT. sich nur noch in Kol. 2, 13 bzw. 2, 12 und 3, 1 finden. Das fällt jedenfalls auf. Freilich ist der Gedanke im allgemeinen mehr oder weniger ähnlich auch in Rö. 6, 8; (8, 11; 1. Kor. 15, 22); 2. Kor. 4, 14; 13, 4; 2. Tim. 2, 11 ausgedrückt und in bezug

auf die Formulierung bietet ja das *οὐκ ἔστιν* in Röm. 6, 8 und 2. Tim. 2, 11 eine Parallele.

Die übrigen Aussagen des Eph. über die Heilstätigkeit Christi liegen, wenn man sie ohne Harmonisierungsbestrebungen nur aus sich versteht, außerhalb der traditionellen Gemeindeanschauungen und fügen sich, wenn man genauer zusieht, auch nicht etwa in das Schema des paulinischen Christusmythos, wie er etwa in Phil. 2, 6 ff. zum Ausdruck kommt, ein, dessen Wendepunkt der Tod des Kyrios am Kreuz ist. Christus und die Kirche sind im Epheserbrief in ganz anderer Weise verbunden und aufeinander bezogen wie in dem paulinischen Mythos. In der Beschreibung der Heilstätigkeit Christi tritt die Kirche in eigentümlicher Weise immer mit auf. Nur ein kurzer Abschnitt ¹⁾ macht davon eine gewisse Ausnahme und ihn gilt es daher zuerst ins Auge zu fassen. Es ist dies Eph. 4, 7—11.

Um zu einem Verständnis von Eph. 4, 7—11 zu kommen, muß man sich bewußt sein, daß VV. 8—10 einen exegetischen Exkurs des Verfassers des Eph. darstellt. V. 11 schließt sich eigentlich an V. 7 an. Die Hinzufügung von VV. 8—10 muß also aus einem besonderen Grunde geschehen sein, demselben wie die Einfügung von V. 31 f. in 5, 31—33 ²⁾: gewichtige Aussagen stützt der Verfasser durch ein Schriftwort, hier durch Gen. 2, 24, an unserer Stelle durch Ps. 68, 19, und zwar in einer durch die jüdische Tradition beeinflussten Fassung. Die Sätze, mit denen der Verfasser das Schriftwort erklärt, wollen einmal die Identität des Aufsteigenden mit dem Herabgestiegenen festhalten und zweitens, wie Dibelius ² S. 61 (dagegen Clemen ² S. 90) mit Recht annimmt, die „Beziehung des Psalmwortes auf Christus“ sicherstellen. Man muß übersetzen: „Das *ἀνέβη*, was bedeutet es anderes, als daß er auch h e r a b stieg in die Niederungen der Erde. Der Herabgestiegene ist e r und (auch) der Hinaufgestiegene über . . . und er ‚gab‘ . . .“ Der Schluß von V. 9 ist aber — und das ist bisher fast immer übersehen worden — nur möglich von einer Vorstellung aus, die den Sitz des Erlösers „oben“ weiß, und eben das Hinaufgehen als ein Zurückkehren an seinen ursprünglichen Ort versteht. Denn an sich erfordert ja das *ἀναβαίνειν* im Christusmythus

¹⁾ Vgl. zu 5, 14, welche Stelle man etwa noch heranziehen könnte, Reitzenstein, IEM. S. 135 ff. und Dölger, Sol salutis ², S. 365 ff.

²⁾ 2, 13 ff. ist nicht eine Anführung eines Schriftwortes zum Zwecke der Beglaubigung eigener Aussagen, sondern eine Schriftverwendung innerhalb eigener Aussagen (vgl. 4, 25 ff.; 6, 2. 6, 14 ff. ?).

kein vorheriges *καταβαίνειν*, sondern wäre auch von der Erde aus verständlich. Die Folgerung von Eph. 4, 9 f. kann man aber nur dann ziehen, wenn man im Bann eines Gedankens steht, wie er im Johannesevangelium 3, 13 am klarsten ausgesprochen ist: *καὶ οὐδεὶς ἀναβέβηκεν εἰς τὸν οὐρανὸν εἰ μὴ ὁ ἐκ τοῦ οὐρανοῦ καταβάς, ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου*¹⁾. Der Verfasser des Eph. kann also die Psalmstelle nur deshalb so deuten, weil ihm die Zusammengehörigkeit des *ἀναβαίνειν* mit dem *καταβαίνειν* feststeht und zwar auf Grund von Anschauungen über den Abstieg und Aufstieg des Erlösers, wie sie sich im Umkreis des Johannesevangeliums und bestimmter gnostischer Schriften zeigen²⁾. *καταβαίνειν* und *ἀναβαίνειν* sind hier termini technici für die Herabkunft des Erlösers auf die Erde und seinen Aufstieg von der Erde zum Himmel. Und in diesem Sinn verwendet sie, veranlaßt durch die Psalmstelle, auch der Verfasser des Eph. Das ist aber wichtig für die zweite Frage, die sich an diese Verse anknüpft: ob in ihnen (und besonders bei den Worten *εἰς τὰ κατώτερα μέρη τῆς γῆς*) an eine Unterweltsfahrt oder nur an eine Erdenfahrt³⁾ Christi gedacht ist. Von dem vermuteten Hintergrund von V. 9 f. aus ist die erstere der beiden Möglichkeiten unwahrscheinlich. Denn bei dem erwähnten Vorstellungskreis ist gerade dies bemerkenswert, daß die Hadesfahrt des Erlösers fehlt und nur von dem Herabkommen auf die Erde, welcher dann die Charakteristika der „Hölle“ zugeschrieben werden⁴⁾, die Rede ist. Noch mehr aber spricht für eine Erdenfahrt, daß die erforderliche Entsprechung zu dem *ἀνέβη* unmöglich ein *κατέβη* in die Unterwelt sein kann⁵⁾. Denn soll der Schluß vom *ἀναβαίνειν εἰς ὕψος* (!) auf ein *καταβαίνειν* gültig sein, so muß das *καταβαίνειν* von dort her erfolgen, wohin das *ἀναβαίνειν* geht. Eine eigentliche Hadesfahrt aber rechnet gewöhnlich nicht vom Himmel, sondern von

¹⁾ Vgl. ferner Johannesevangelium 6, 62; 8, 14; 16, 28; (auch 3, 31; 7, 33 u. a.).

²⁾ Vgl. die Parallelen zum Johannesevangelium bei Bultmann, ZNW. 1925 (Bd. 24) S. 106 f. und S. 126 f.

³⁾ Zum Sprachgebrauch von *τὰ κατώτερα μέρη τῆς γῆς* vergleiche Act. Joh. c. 99 S. 200, 18, wo *τὰ ἀπὸ γενέσεως καὶ κατωτέρω* nebeneinander stehen. Beide gehören zusammen und bilden das irdische Reich, sofern das „Untere“ aus der unteren Wurzel hervorgeht (c. 98 S. 200, 15), aber auch die *κατωτικὴ φύσις* ist (c. 100 S. 201, 1 f.). Vgl. auch Act. Arch. XIII S. 22, 2 Beeson.

⁴⁾ Vgl. Johannesevangelium 8, 44; 12, 31; 14, 30; 16, 11 u. a. und die Schilderung der Tibil bei den Mandäern. Vgl. auch Reitzenstein, IEM., S. 113 f.

⁵⁾ Vgl. Iren. 1, 9, 3, der die Stelle auf die Herabkunft des Logos vom Himmel deutet.

der Erde bzw. vom Kreuz aus ¹⁾. Doch wird sich die umstrittene ²⁾ Frage erst dann vollständig entscheiden lassen, wenn wir das Weltbild des Verfassers von Eph. etwas verdeutlicht und damit die Frage beantwortet haben, wo nach den sonstigen Aussagen des Eph. die „Hölle“ zu suchen ist. Der Faden der Untersuchung muß also über einen kleinen Umweg gelegt werden.

Ich stelle nun zunächst die Aussagen über die einzelnen Mächte und Wesen im Eph. zusammen:

1, 20 b *καὶ καθίσας* (scil. *Χριστόν*) *ἐν δεξιᾷ αὐτοῦ ἐν τοῖς ἐπουρανίοις*

1, 21 *ὑπεράνω πάσης ἀρχῆς καὶ ἐξουσίας καὶ δυνάμεως καὶ κυριότητος καὶ παντὸς ὀνόματος ὀνομαζομένου οὐ μόνον ἐν τῷ αἰῶνι τούτῳ ἀλλὰ καὶ ἐν τῷ μέλλοντι.*

2, 2 *ἐν αἷς (ἁμαρτίας) ποτε περιεπατήσατε κατὰ τὸν αἰῶνα τοῦ κόσμου τούτου, κατὰ τὸν ἄρχοντα τῆς ἐξουσίας τοῦ ἀέρος, τοῦ πνεύματος τοῦ νῦν ἐνεργοῦντος ἐν τοῖς υἱοῖς τῆς ἀπειθείας.*

2, 6 f. *καὶ συνήγειρεν καὶ συνεκάθισεν ἐν τοῖς ἐπουρανίοις ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ, ἵνα ἐνδείξηται ἐν τοῖς αἰῶσιν τοῖς ἐπερχομένοις τὸ ὑπερβάλλον πλοῦτος τῆς χάριτος αὐτοῦ ἐν χρηστότητι ἐφ' ἡμᾶς ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ.*

3, 9 ff. *φωτίσαι τίς ἡ οἰκονομία τοῦ μυστηρίου τοῦ ἀποκεκρυμμένον ἀπὸ τῶν αἰώνων ἐν τῷ θεῷ τῷ τὰ πάντα κτίσαντι, ¹⁰ ἵνα γνωρισθῇ νῦν ταῖς ἀρχαῖς καὶ ταῖς ἐξουσίαις ἐν τοῖς ἐπουρανίοις διὰ τῆς ἐκκλησίας ἡ πολυποικίλος σοφία τοῦ θεοῦ, ¹¹ κατὰ πρόθεσιν τῶν αἰώνων ἣν ἐποίησεν ἐν τῷ Χριστῷ Ἰησοῦ τῷ κυρίῳ ἡμῶν.*

4, 10 *καὶ ὁ ἀναβάς ὑπεράνω πάντων τῶν οὐρανῶν.*

6, 11 f. *πρὸς τὸ δύνασθαι ὑμᾶς στήναι πρὸς τὰς μεθοδίας τοῦ διαβόλου·*

¹² *ὅτι οὐκ ἔστιν ἡμῖν ἡ πάλιν πρὸς αἷμα καὶ σάρκα, ἀλλὰ πρὸς τὰς ἀρχάς, πρὸς τὰς ἐξουσίας, πρὸς τοὺς κοσμοκράτορας τοῦ σκότους τούτου, πρὸς τὰ πνευματικὰ τῆς πονηρίας ἐν τοῖς ἐπουρανίοις.*

¹⁾ Vgl. z. B. Act. Thom. c. 156 S. 265, 3 ff.; Act. Thadd. (Euseb. h. e. 1, 13, 20); Syr. Did. 26 S. 145, 24 ff.; Orac. Sib. 8, 309 ff.; Asc. Jes. 9, 16; 11, 19 (aber nicht 10, 10. 14!); Ev. Nic. 2 Ti.² S. 391; Test. dom. Rahm. S. 61; 63; 65.

²⁾ Daß Motive der Unterweltsfahrt übertragen sind auf die Erdenfahrt des Erlösers und auch auf seinen Ascensus, sobald sich eben die „Hölle“ in den Luftregionen befindet, ist bekannt, trägt aber nichts für unsere jetzige Frage aus. Denn von den Verteidigern einer Unterweltsfahrt in Eph. 4, 8 ff. ist doch eine „echte“ Hadesfahrt vorausgesetzt. Clemens² S. 90, die meisten Kommentatoren, L. Troje, „Die Dreizehn...“, S. 136 Anm. 2, Bousset, Kyrios², S. 30 f. treten für eine Unterweltsfahrt ein; Dibelius, „Geisterwelt“, S. 162; Kommentar³, S. 61 ist für eine Herabkunft auf die Erde und Überwindung der Geister bei der Auffahrt. Bertram, Die Himmelfahrt..., S. 207 läßt die Frage unentschieden.

6,16 ἐν πᾶσιν ἀναλαβόντες τὸν θυρεὸν τῆς πίστεως, ἐν ᾧ δυνήσεσθε πάντα τὰ βέλη τοῦ πονηροῦ τὰ πεπυρωμένα σβέσαι.

Eingeteilt wird die Welt einfach in zwei „Teile“: τὰ ἐπὶ τοῖς οὐρανοῖς καὶ τὰ ἐπὶ τῆς γῆς 1, 10 c (vgl. Ign. Eph. 13, 2; Trall. 5, 2; Smyrn. 6, 1; dagegen Trall. 9, 1). Von der Erde wird im Briefe nicht mehr geredet, sondern der Verfasser zeigt nur noch Interesse für ein Gebiet, das er formelhaft ¹⁾ ἐπουράνια nennt (1,3; 1, 20; 2, 6; 3, 10; 6, 12). In den ἐπουράνια befinden sich verschiedene Himmel (4, 10), die wohl als Sitze der verschiedenen Mächte aufzufassen sind. Innerhalb dieses Raumes gibt es nun folgenden Unterschied: Christus befindet sich in ihm am höchsten Ort, ὑπεράνω . . . 1, 20. Die Gläubigen aber als sein Leib und als Leib des dazugehörigen Hauptes (1, 22 f.; 4, 15; 5, 23 f.) stehen unter ihm, wenn auch in ihm ²⁾. Unter ihm, aber nicht in ihm, den Gläubigen also gegenüber, hausen die Mächte und Äonen. Unter diesen läßt sich eine bestimmte Hierarchie nicht erkennen. Doch halten sich die ausdrücklich als böse bezeichneten Mächte im Gegensatz zu den αἰῶνες von 2, 7 und 3, 9 ff. in den niederen Regionen der ἐπουράνια auf, dort, wo der ἀήρ und der κόσμος οὐτός und die Finsternis dieser ineinander übergehen. Denn es ist klar, daß der αἰὼν τοῦ κόσμου τούτου und der ἀρχῶν τῆς ἐξουσίας τοῦ ἀέρος identisch sind (2, 2), dieser aber zu den ἀρχαὶ καὶ ἐξουσίαι in 6, 12 gehört, die wiederum auch als κοσμοκράτορες τοῦ σκότους τούτου und als πνευματικά τῆς πονηρίας bezeichnet werden (6, 12). Davon ist dann auch der πονηρὸς in 6, 16 und der διάβολος in 6, 11, sowie das πνεῦμα ἐνεργοῦν ἐν τοῖς νίοις τῆς ἀπειθείας in 2, 2 nicht unterschieden. Diese niedere Region innerhalb der ἐπουράνια ist das Firmament der Ascensio Jesaiae, das ja auch einerseits zu den Himmeln, andererseits zur Erde gehört, und endlich auch als ἀήρ bezeichnet wird. In der Luftregion (unter dem ersten Himmel!), dem „Firmament“, hausen „Sammael, und seine Heerscharen“, die „Engel des Satans“ (die gleich den „Engeln der Luft“, den „Engeln des Firmaments“, ³⁾)

¹⁾ Vgl. Dibelius ² S. 44 f. Es ist das die nämliche Bildung wie bei ἐν τοῖς ἀριστεροῖς in Exc. ex Theod. 37 oder ἐν τοῖς δεξιοῖς in 18, 1. Zu ergänzen ist wohl τόποις.

²⁾ Die Erklärung dieses gleichsam doppelten Aufenthaltes der πιστοὶ und ἐκλεκτοὶ erfolgt unten.

³⁾ Von diesen sind die aus dem dreiteiligen Weltbild stammenden „Engel des Totenreiches“ (der Unterwelt), des „Todes“ in 9, 16; 10, 8. 10; 11, 19 zu unterscheiden. Vgl. die Analyse von Asc. Jes. 10, 7—11, 32 in meinen religionsgeschichtlichen Untersuchungen zu Ignatius S. 8—12.

und der „Fürst dieser Welt“, der Satan (Asc. Jes. 7, 9—12; 10, 29 f.; 11, 23). Da aber so im Epheserbrief Christus, die Kirche, die Äonen, die feindlichen Mächte, ja selbst „der Herrscher dieser Welt“ und die Ungläubigen, die „Söhne des Ungehorsams“ (2, 2; 5, 6 = 3, 5 und 4, 14!) ihren Ort in den *ἐπουράνια* haben, und da die Welt zur Hölle und zum Himmel sozusagen nur offen ist nach dem *ἀήρ* und den *οὐρανοί* über ihr, so ist es klar, daß von einer unterirdischen Hölle, einer Unterwelt als dem Sitz der Bösen und Verdammten, in diesem Weltbild keine Rede sein kann ¹⁾.

Die Bezeichnungen der einzelnen Mächte sind wenigstens z. T. die im urchristlichen, jüdischen und gnostischen Sprachgebrauch üblichen ²⁾. Aber als Parallelen, die zur Veranschaulichung dienen können,

¹⁾ *Τὰ ἐπουράνια* bezeichnen also — auf ihren sachlichen Gehalt gesehen — die „Räume“, in die hinein sich das Dasein erstreckt, entweder geschützt und gesichert als Kirche oder preisgegeben und vergewaltigt als Welt. Das heißt nun aber 1. daß *τὰ ἐπουράνια* ganz allgemein das ist, wodurch das Leben einen Raum, eine Tiefe hat in dem Sinn, daß es ein Wohin hat, eine Möglichkeit hinzukommen. Es hat ja Aussicht auf, es hat Hoffnung zu. Ihm stehen „die Himmel“ offen, entweder der eigene des eigenen Herrschers oder der von Gott im Leibe Christi ihm geöffnete. Und zwar stehen ihm 2. „die Himmel“ in der Weise offen, daß es je in einem schon steht, daß es je von einer Macht mit Beschlag belegt ist, und je in einem Lebensraum bedroht und bedrängt ist in den anderen hinüberzuwechseln. Denn alles lebt *ἐν τοῖς ἐπουρανίοις*. Und die Gemeinde, die *ἐν τοῖς ἐπουρανίοις ἐν Χριστῷ* (1, 3; 2, 6) lebt, ist darin durchaus angreifbar und auch fortwährend angegriffen (6, 11 ff.). Umgekehrt hat die Welt, die *ἐν τοῖς ἐπουρανίοις* unter der Herrschaft der Mächte lebt (2, 1 ff.), darin keine Ruhe und ist nicht endgültig. Denn sie ist angegriffen von der Kirche, die unter ihr als der andere „Raum“, die andere Möglichkeit aufgetreten ist (3, 10). Damit ist 3. schon gesagt, daß in den *ἐπουράνια* und durch die *ἐπουράνια* das Leben in keiner Weise ein neutraler Ort ist, an dem man unbeteiligt von außen beiden Möglichkeiten — der Kirche und der Welt — gegenübersteht, oder an dem es außer diesen beiden Möglichkeiten noch andere zu wählen gibt. Vielmehr ist das Dasein auf jeden Fall von einer der beiden Möglichkeiten mitgenommen und beansprucht und steht also immer auf dem Spiel. *Τὰ ἐπουράνια* bezeichnen den Raum, von dem her und aus dem heraus es ständig von jenseits verlangt wird, und zu dem hin es ständig auf dem Weg ist, und geben also den Grund ab eines umstrittenen Lebens, das selbst Schauplatz dieses Streites ist.

²⁾ Zu *ἀρχή, ἐξουσία, δύναμις* vgl. Kol. 2, 10; 1. Kor. 15, 24; Apoc. Mos. 42 (nach D); Kol. 1, 13; Act. Joh. c. 8 S. 156, 4; c. 104 S. 202, 25 f.; Röm. 8, 38; Act. 8, 10; Act. Joh. c. 79 S. 190, 15. Zu *κυριότης* vgl. Kol. 1, 16; Jud. 8; Act. Joh. c. 11 S. 158, 9; Henoch 61, 10; slav. Hen. 20. Zu *ὄνομα* Phil. 2, 9; Hippol. Philos. 8, 12 ff.; Iren. 1, 15, 2; Bousset, Hauptpr. S. 171 Anm. 1; Heitmüller „Im Namen Jesu“, besonders S. 215 ff.; Bousset-Greßmann S. 349 f.; K. Müller, NGG. 1920, S. 180 f. Zu *αἰὼν τοῦ κόσμου τούτου* vgl.

darf man zunächst nur solche heranziehen, die ebenso wie der Epheserbrief gerade die Christus feindlichen Mächte in der „Luft“region lokalisiert finden. Das sind in erster Linie Stellen aus den apokryphen Apostelakten, die auch für den späteren Zusammenhang der Untersuchung noch wichtig werden und deshalb hier ausgeschrieben seien. Act. Phil. c. 144 S. 85, 4 ff.: Der Apostel betet vor seinem Tode: ἐλθέ νῦν Ἰησοῦ καὶ δός μοι τὸν στέφανον τῆς νίκης αἰώνιον κατὰ πάσης ἐναντίας ἀρχῆς καὶ ἐξουσίας, καὶ μὴ καλυψάτω με ὁ σκοτεινὸς αὐτῶν ἄήρ¹⁾, ὅπως διαπεράσω τὰ τοῦ πυρὸς ὕδατα καὶ πᾶσαν τὴν ἄβυσσον²⁾. κύριέ μου Ἰησοῦ Χριστέ, μὴ σχῇ χώραν ὁ ἐχθρὸς κατηγορησάι μου ἐπὶ τοῦ βήματός σου³⁾, ἀλλ' ἐνδύσόν με τὴν ἐνδοξὸν σου στολήν, τὴν φωτεινὴν σου σφραγίδα τὴν πάντοτε λάμπουσαν, ἕως ἂν παρέλθω πάντας τοὺς κοσμοκράτορας καὶ τὸν πονηρὸν δράκοντα⁴⁾ τὸν ἀντικείμενον ἡμῖν. νῦν οὖν κύριέ μου, Ἰησοῦ Χριστέ, ποιήσόν μοι ἀπαντῆσαι σοι ἐν τῷ ἁέρι⁵⁾, χαρισάμενός μοι τὴν ἀνταπόδοσιν ἣν ἀνταπέδωκα τοῖς ἐχθροῖς μου· καὶ μεταμόρφωσον τὴν μορφὴν τοῦ σώματός μου ἐν ἀγγελικῇ δόξῃ.

Act. Phil. c. 132 S. 63, 19 f. ὁ αἰὼν τοῦ φραγμοῦ, ὃ ἐστὶν ἡ ἄβυσσος; auch 2. Kor. 4, 4; Asc. Jes. 4, 2; 10, 12, 29; Johannesevangelium 12, 31; 14, 30; 16, 11; 1. Kor. 2, 6, 8; Ign. Eph. 17, 1; 19, 1; Magn. 1, 2; Trall. 4, 2; Röm. 7, 1; Philad. 6, 2; Lidzb. Joh. Buch S. 54 Anm.; RG. S. 86 Anm. 6; Ps. Clem. 20, 2 Lagarde S. 190, 2 ff.; Act. Joh. c. 23 S. 163, 29. Zu ἀρχαὶ und ἐξουσίαι vgl. Röm. 8, 38; Kol. 1, 16; 2, 15; Justin Dial. 41, 1; 49, 8; Act. Andr. c. 6 S. 41, 1 f.; 1. Petr. 3, 22; Ign. Trall. 5, 2; Smyrn. 6, 1; Iren. 1, 21, 5 u. ö.; Exc. ex Theod. 27, 1; Act. Joh. c. 98 S. 200, 13 f.; Act. Thom. c. 133 S. 240, 11; Act. Phil. c. 132 S. 63, 7 f. Zu πονηρός Mt. 6, 13 (?); 13, 19; 13, 38; 2. Thess. 3, 3 (?); Johannesevangelium 17, 15; 1. Joh. 2, 13 f.; 3, 12; 5, 18 f.; Jubil. 23, 29; Mart. Polyc. 17, 1; Barn. 4, 13; Exc. ex Theod. 72, 2; (81, 1. 3); Iren. 1, 5, 4 u. ö.; Ps. Clem. ep. Clem. 17 Lag. S. 12, 3; Act. Thom. c. 48 S. 164, 13; c. 94 S. 208, 1; c. 148 S. 257, 17 f.; öfter im Test. Sal. (vgl. Index) und oft in den mandäischen Schriften. Zu διάβολος vgl. Mt. 4, 1 und Parr.; 13, 39; 25, 41; Luc. 8, 12; Johannesevangelium 8, 44; 13, 2; Act. 10, 38; 13, 10; Eph. 4, 27; 1. Tim. 3, 6 f.; 2. Tim. 2, 26; Hebr. 2, 14; Jak. 4, 7; 1. Petr. 5, 8; 1. Joh. 3, 8 ff.; Jud. 9; Apoc. Joh. 2, 10; 12, 9, 12; 20, 2, 10; Mart. Polyc. 3, 1; Hermas mand. 4, 3, 4, 6; 5, 1; 5, 3; 11, 3; 12, 4, 7; 12, 5, 1. 2. 4 u. a. m.; 2. Clem. 18, 2; Ign. Eph. 10, 3; Trall. 8, 1; Röm. 5, 3; Smyrn. 9, 1; Ass. Mos. 10, 1; Vita Adae 9; Test. Napht. 8; häufig in den apokryphen Apostelakten.

¹⁾ Versio 2 und 3 add. μηδὲ ὁ καπνὸς αὐτῶν καύσῃ (Vers. 3 καλυψάτω) τὴν μορφὴν τῆς ψυχῆς μου.

²⁾ Versio 2: τὰ ὕδατα τῆς ἄβυσσου καὶ μὴ βυθισθῶ ἐν αὐτοῖς.

³⁾ Versio 2: ἐνώπιόν σου τοῦ ἀληθινοῦ κριτοῦ vgl. Apoc. Joh. 12, 10.

⁴⁾ Versio 3: καὶ τὸν σκοτεινὸν αὐτῶν δράκοντα.

⁵⁾ Versio 4: ἐν νεφέλαις τοῦ ἁέρος.

Beim Aufstieg der Seele des Apostels hat diese verschiedene Mächte und Hindernisse zu passieren. Die Mächte, die uns hier allein interessieren, sind denjenigen der *ἐπουράνια* des Epheserbriefes ähnlich. Es ist die feindliche *ἀρχή καὶ ἐξουσία*, die in dem *σκοτεινὸς ἀήρ* ihr Wesen treibt (cf. Eph. 2, 2; 1, 21), die *κοσμοκράτορες* (cf. Eph. 6, 12) und der *ἐχθρὸς* (gleich *διάβολος*)¹⁾ oder *ποιηρὸς* (vgl. 6, 11; 6, 16). Die mythologische Figur des Drachen fehlt im Epheserbrief. Dieselbe Situation der beim Aufstieg bedrohten Seele liegt in Act. Thom. c. 148 S. 257, 10 ff. vor, wo es heißt: *μὴ αἰσθωνταί μου αἱ δυνάμεις καὶ οἱ ἐξουσιασταί, καὶ μηδὲν περὶ ἐμοῦ ἐνθυμηθῶσιν· μὴ ἰδόντες με οἱ τελῶναι καὶ οἱ ἀπα[ι]τηται ἐν ἐμοὶ πραγματεύσωνται . . .* und ebd. c. 167 S. 281, 8 ff.: *καὶ ὁδηγήσόν (Jesus) με σήμερον ἐρχόμενον πρὸς σέ· μὴ λαμβανέτω τὴν ἐμὴν ψυχὴν μηδεὶς, ἣν παρέδωκά σοι· μὴ βλέπέτωσάν με οἱ τελῶναι, καὶ οἱ ἀπα[ι]τηται μὴ συκοφαντεῖτωσάν με. μὴ βλέπέτω με ὁ ὄφης καὶ οἱ τοῦ δράκοντος παῖδες μὴ συριττέτωσάν μοι . . .*

Die verschiedenen Mächte der Himmelsregionen wollen die Seele des Apostels bei ihrer Auffahrt hindern. Verwandt mit den *ἀρχαὶ καὶ ἐξουσίαι* des Epheserbriefes sind (vgl. 6, 12; 3, 10; auch 1, 21) die *δυνάμεις καὶ ἐξουσιασταί* der Thomasakten. Neben ihnen finden sich die fremdartigen Gestalten der *τελῶνες καὶ ἀπαιτηταί*, die *ὄφης* bzw. der *δράκων*²⁾. Als dritte Parallele sei ein Abschiedsgebet aus den

¹⁾ Vgl. Act. Thom. c. 148 S. 258, 1 ff. *σπάντα δὲ ἐπὶ τοῦ κριτοῦ ὁ διάβολος μὴ ἴδοι . . . καὶ φραγήτω αὐτοῦ τὸ βλάσφημον στόμα.*

²⁾ Man trifft in dieser Art Literatur oft auf den Drachen. Hier seien einige Parallelen angeführt, die den Drachen oder die Schlange — beide wechseln miteinander — als Bewohner der Luftregionen erkennen lassen. Act. Phil. c. 140 S. 75, 8 ff. *ἀνέρχομαι εἰς ὕψος . . . χάριτε, ὅτι καταλιμπάνω τὸ κατοικητήριον τοῦτο τὸ σῶμά μου, ἐκφυγὼν (auf der Auffahrt) τὴν φθορὰν τοῦ δράκοντος τοῦ κολάζοντος πᾶσαν ψυχὴν . . .* In der Parallelversion heißt es: *ἐξέρχομαι ἐκ τοῦ σώματος τούτου . . . καταλιμπάνω τὸ κατοικητήριον τοῦ δράκοντος τοῦ κολαφίζοντος . . .* Dieselbe Unsicherheit im Gebrauch des Begriffes *δράκων* findet sich in den mand. Schriften. Vgl. LG. S. 433, 32 ff. „Adam ging dahin und sprach: Wehe, wehe, daß meine Brüder mich betörten . . . und gewaltsam in den stinkenden Körper hineinwarfen, den verderblichen Löwen . . ., sie warfen mich in den Drachen hinein, der die ganze Welt umkreist.“ Hier ist die Vorstellung vom Körper auf die Welt übertragen (vgl. LG. 430, 21 und dazu Act. Thom. c. 32 S. 149, 1 ff.). Deutlich ist die Gleichung Körper = Drache im LG. 520, 1 ff. „Mein Körper ist ein räuberisches Meer, das Lämmer raubt und verschlingt. Ein böser Drache ist er, der sieben Köpfe hat.“ Andererseits sind der „grimmige, grimmige Löwe“ und der „Drache“ neben dem „Bösen“ und dem „König der Finsternis“, als Mächte dieser Welt, in den Luftregionen zu denken. Vgl. LG. 507, 21 ff. und dazu Mart. Andr. c. 16 S. 56, 19 f. *μὴ καταποθῆς ὑπὸ τοῦ ὄφews· μὴ σε ἀρπάσῃ <ὁ> λέων*

Johannesakten herangezogen. Es heißt dort c. 114 S. 214, 4 ff. *καὶ ἐρχομένου μου (der Apostel) πρὸς σε (Jesus) ὑποχωρησάτω πῦρ, νικηθήτω σκοτός· ἀτονησάτω χάος. μαρανθήτω κάμινος· σβεσθήτω γέεννα· ἀκολουθησάτωσαν ἄγγελοι, φοβηθήτωσαν δαίμονες· θρασυθήτωσαν ἄρχοντες, δυνάμεις πεσέτωσαν· δεξιοὶ τόποι στηκέτωσαν, ἀριστεροὶ μὴ μενέτωσαν· ὁ διάβολος φμωθήτω, ὁ Σατανᾶς καταγελασθήτω... ἡ μαῖνα αὐτοῦ ἡρεμησάτω... τὰ τέκνα αὐτοῦ παταχθήτω καὶ ὅλη ἡ ἑλῖα αὐτοῦ ἀπορηθήτω. καὶ δός μοι τὴν πρὸς σέ ὁδὸν ἀνύβριστον καὶ ἀνεπηρέαστον διανύσαι... Man erkennt auch hier ohne weitere Erklärung die der aufsteigenden Seele feindlichen Mächte, die ihren Sitz in den Luftregionen haben ¹⁾. Von den im Himmel lokalisierten und*

...; ferner RG. 71, 21; 80, 1; 278, 19; LG. 474, 11; (auch Mart. Lugd. 42 Knopf S. 26). Interessant ist noch die Benennung der Schlange in Act. Phil. c. 110 S. 42, 8 ff. mit *ὁ ἐχθρὸς, τοῦ πονηροῦ υἱός· πατὴρ δὲ αὐτοῦ ἐστὶν ὁ διάβολος, ὁ τοῦ θανάτου πρόξενος, μήτηρ δὲ αὐτοῦ ἡ φθορά*. Auch c. 111 S. 43, 11 ff. ist bemerkenswert: *ἐξάρατε τὸν πονηρὸν σύστημα ἀφ' ἐαυτῶν, τουτέστιν τὰς κακὰς ἐπιθυμίας, δι' ὧν ἐγέννησεν ὁ ὄφις, ὁ πονηρὸς δράκων, ὁ ἀρχέκακος νομὴν ἀπωλείας καὶ θανάτου τῇ ψυχῇ, ἐπειδὴ ἡ τῶν κακῶν ἐπιθυμία πᾶσα ἐξ αὐτοῦ προελήλυθεν, καὶ αὕτη ἐστὶν ἡ ἑλῖα τῆς ἀνομίας*. Die 2. Version hat dann den besseren und einfacheren Text. Sie fährt fort S. 44, 20 ff. *ἡ γὰρ ἐπιθυμία ἐκ τοῦ ὄφεως ἐστὶν ἐξ ἀρχῆς καὶ αὕτη ἐστὶν ἡ ὀπλίζουσα ἐαυτὴν κατὰ τῶν πιστῶν· ἐξῆλθεν γὰρ ἀπὸ τοῦ σκοτόντος καὶ πάλιν πορεύεται ἐν τῷ σκοτεινῷ*.

Wie diese Stellen an Johannesevangelium 8, 44 erinnern, ohne daß etwa Abhängigkeit von dort vorläge, so ist die gemeinsame Sprache von Eph. 6, 16 (6, 12) und Act. Phil. c. 119 S. 48, 8 ff. nicht zu verkennen: *φύγε τὸν δράκοντα τὸν πικρὸν καὶ τὰς ἐπιθυμίας αὐτοῦ, ὅτιν ἀπὸ σοῦ τὰ ἔργα καὶ τὸ βέλος τοῦ ἀνθρώπου ποκτόνου ὄφεως...* Zum Drachen vergleiche noch besonders Act. Phil. passim, wo sein Auftreten durch die Fabel der Acta veranlaßt ist. Ferner: Act. Thom. c. 31 f. S. 148 f.; c. 108 S. 220, 8 f.; c. 167 S. 281, 10 ff.; Mart. Matth. c. 22 S. 247, 20 f. (248, 1. 7); Act. Thom. c. 44 S. 161, 20; c. 52 S. 168, 12 f.; Act. Joh. c. 69 S. 185, 1; c. 94 S. 197, 12; Act. Andr. c. 8 S. 41, 32; c. 10 S. 42, 27; Clem. Alex.; Protr. II, 16,2; Exc. ex Theod. 53, 1; Iren. 1, 30, 5. 8. 9. 14; II, 31, 3; Ode Sal. 22, 5; Test. Dom. S. 123 Rahm.; Test. Asser S. 7 u. a. Zur Verbreitung bzw. zur jüd. und iran. Herkunft der Drachenvorstellung vergleiche Bousset-Greßmann S. 251; 516 f. Lohmeyer zu Apoc. Joh. 12, 3 ff. Vgl. auch Greßmann, Gestirnsreligion S. 24 ff., und zur Weltschlange, Abegg, Messiasglaube, S. 41 (S. 35). Zum Drachen, der Schlange, Seth-Typhon, Krokodil beim Aufstieg ins Jenseits vgl. L. Troje, Adam, S. 77. *Δράκων* = Zeus = Sabazios, Dieterich, Mithrasmysterium³, S. 155; Abraxas S. 111 ff. Für die griech. Auffassung von der Schlange (*ὄφις* = *δράκων*) vgl. E. Küster, Die Schlange in der griech. Kunst und Religion, II. Teil (= RGVV XIII, 2).

¹⁾ Neben ihnen hemmen wie in den Philippsakten auch einzelne Orte und natürliche Hindernisse die Auffahrt. Es sind dies Feuer oder Feuerströme (Act.

die Erde beherrschenden Mächten ist auch bei den Markosiern die Rede. Iren. 1, 21, 5 heißt es, daß die Salbung und Weihe der Verstorbenen geschehe, *ut incomprehensibiles et invisibiles principibus et potestatibus fiant, et ut superascendat super invisibilia interior ipsorum homo . . . Et praecipiant eis venientibus ad potestates haec dicere . . . Et haec dicentem evadere et effugere potestates dicunt. . .*

Phil. c. 144 S. 86, 3; Act. Joh. c. 114 S. 214, 4) und Abgründe (Act. Phil. c. 144 S. 86, 3 f.; Act. Joh. c. 114 S. 214, 5 f.). Das führt uns noch zu weiteren Parallelen, und zwar zu Partien aus den mandäischen Schriften. Obwohl sie in ihren Einzelvorstellungen dem Epheserbrief ferner liegen, sind sie doch wichtig, da in ihnen einerseits das Thema der Himmelsreise der Seele (oder des Erlösers) mit der Schilderung der dabei zu bestehenden Gefahren sehr verbreitet ist, und andererseits die Erde auch hier wie im Epheserbrief mit der Luftregion eng zusammengehört, ja eigentlich nicht von ihr zu trennen ist, so daß man oft im Zweifel ist, ob in den Liedern des Qolasta und des LG. die Erde oder die Luftregion gemeint ist. Instrukтив ist die Zusammenstellung der Hindernisse in LG. 550, 12 ff.:

„Siehe die ganze Welt
ist ein Ding ohne Wert.
Ein Ding ohne Wert ist sie
und verdient kein Vertrauen.
Siehe das große Meer,
durch das es keinen Übergang gibt.
.....
Siehe die Feuerbrände,
deren Qualm emporsteigt und das Firmament erreicht.
Siehe die Doppelgruben,
die Rühā auf dem Wege gegraben hat.
Siehe den hohen Berg,
auf dem kein Weg geebnet ist.
Siehe die Mauer, die Eisenmauer,
die wie ein Kranz die Welt umgibt.
Wie ein Kranz umgibt sie die Welt,
und keine Bresche ist in sie geschlagen.“

Deutlich ist auch LG. 433, 8 ff. „Adam! . . . Der Weg, den wir zu gehen haben, ist weit und endlos . . . Vögte sind an ihm zurückgelassen und Wachthäusler und Zöllner sitzen an ihm . . . Die Kessel brodeln, die die Seelen der Bösen bergen. Am Wege ist ein Meer, das ohne Übergang ist . . . Darauf verließ Adam seinen Körper . . . Dann trat er seine Wanderung durch den Äther an . . . Er fliegt und zieht durch die Welten und Äonen dahin . . .“ Vgl. dazu schon die Ode Salomos 38, wo die auffahrende Seele über „Gründe und Schluchten“, „Schlünde und Täler“, an Plagorten und ihren Beherrschern, dem Tod und dem Verderber und dem verführenden Paar vorbei zu dem Herrn geführt wird.

Daß die Erde und die Luftregion nicht grundsätzlich getrennt sind, zeigt z. B. LG. S. 502 f., wo das „Haus der Planeten“ (Tibil) beschrieben ist wie sonst die

Es sind diejenigen Mächte, die der Erlöser bei seiner Herabkunft sich ihnen angleichend durchwandert, die *virtutes et potestates et angeli* etwa der simonianischen Gnosis in *Iren.* 1, 23, 3, die bei Hipp. VI, 19, 3 (p. 146 W.) auch in *ἄγγελοι* und *κάτω ἐξουσίαι* eingeteilt sind. Sind sie hier noch nicht genauer differenziert und systematisiert, so geschieht dies in den späteren gnostischen Systemen, wie z. B. bei den Valentinianern. In *Iren.* I, 5, 4 steht unter der Sophia der Demiurg und unter diesem treibt der *παντοκράτωρ* oder *κοσμοκράτωρ* sein Wesen. Letzterer wohnt unbestimmt *ἐν τῷ καθ' ἡμᾶς κόσμῳ*¹⁾. Man

himmlischen Regionen bei der Auffahrt z. B. in LG. S. 524 f. „Unter den Äonen weilen“ bedeutet auf der Erde sein LG. S. 500, 17. Dem Auffahrenden begegnen die „Bösen“ (die Sieben), und zugleich hört er sie „tuscheln und sagen“: „als er unter uns war, als er unter den Werken unserer Hände wohnte, als er unter uns wohnte . . .“ Vgl. auch die oben angeführte Stelle aus LG. S. 550, wo die „Welt“ geschildert ist mit den Hindernissen, die die Seele bei ihrer Auffahrt zu überwinden hat: Z. 31 ff.

„Wenn du Seele hörst, was ich dir sage,

.....

so wird dir über dies große Meer
ein Übergang gelegt werden.

.....

ich werde dich am Wachthause vorbeiführen,
an dem die Rebellen stehen . . .“ —

Zu den Feuerbränden vgl. Mand. Lit. S. 13; 144; 208 (?); Act. Thom. c. 124 S. 233 syr.; LG. S. 526, 20. Vgl. auch die Feueröfen z. B. RG. S. 79 f.; Joh. Buch S. 222 f. — Die Zöllner (*οἱ τελῶναι*) werden in den mand. Schriften oft erwähnt. Vgl. die Indices. Sie sind wohl verwandt oder identisch mit den *ἀπαιτηταί* der Act. Thom. (so und nicht *ἀπατηταί*), den „Forderern“, d. h. den oft erwähnten „Wachthäuslern“ oder „Vögten“. Als „Einnehmer“ im guten Sinn bezeichnen sie Pirke Aboth 3, 16 die Dienstengel. In einem babylonischen Text ist von einem „Vogt der leidvollen Straße“ die Rede und als solche Tributforderer kommen sie noch im „späteren griechischen Volksglauben“ vor (Wendland, Kultur³, S. 171 und Anm. 2). Wiederum als gute Geister erscheinen sie in der manichäischen Überlieferung. Sie sind als *ὑποδέκται* = Steuereinnehmer, die seelensammelnden Helfer des dritten Gesandten (H. H. Schaefer, Urform, S. 112).

¹⁾ Von ihm ist noch ausgesagt: *ὅθεν* (aus den *πνευματικά τῆς πονηρίας*) *τὸν διάβολον τὴν γένεσιν ἐσχικνέαι, ὃν καὶ κοσμοκράτορα καλοῦσιν, καὶ τὰ δαιμόνια καὶ τοὺς ἀγγέλους, καὶ πᾶσαν τὴν πνευματικὴν τῆς πονηρίας ὑπόστασιν*. Die Bezeichnung des *διάβολος* als *κοσμοκράτωρ*, auch der Ausdruck *πνευματικά τῆς πονηρίας* (vgl. Test. Benj. 3 *ἄριον πνεῦμα τοῦ Βελιάρ*; Benj. 6 *πνεῦμα τῆς πλάτης τοῦ Βελιάρ*; Hermas mand. 5, 1, 3; Exc. ex Theod. 27, 3) sind mit den Aussagen in Eph. 6, 12 identisch, aber nicht wie Harvey zur obigen *Iren.* Stelle meint, daraus geschöpft. Das beweist für *κοσμοκράτωρ* unter anderem sein von Eph. 6, 12 doch unabhängiges Vorkommen als Äquivalent des rabbinischen

vergleiche auch das System der Ophiten bei Iren. I, 30, 5 und Origenes c. Cels. VI, 30 f. (II, 100 f. K.) und VII, 40 (II, 190 f. K.). Als ein viertes Beispiel mag noch das sogenannte Testamentum Salomonis genannt werden, dessen Entstehungszeit auch nach der neueren und abschließenden Untersuchung von Mc. C o w n ungeklärt ist. In seinem ältesten Teil wird es wohl in das 2. oder 1. Jahrhundert v. Chr. zurückgehen. Da der Verfasser vom Interesse des Zauberers und Magiers ganz beherrscht ist, liegt ihm eine Aufzählung der Namen und Taten der einzelnen Dämonen näher als eine Mitteilung des Systems ihrer Orte. Trotzdem ist überall das Wesen dieser Dämonen als feindlicher, himmlischer Mächte noch deutlich erkennbar. Es seien nur einzelne Sätze hervorgehoben, die diesen Charakter belegen. Sie selbst heißen z. B. *οἱ ἐπουράνιοι* oder *οἱ δράκοντες οἱ ἐπουράνιοι* (VI, 10), auch *οὐράνιοι ἄγγελοι* (VI, 2). Sie wohnen im Mond (IV, 9) oder in einzelnen Sternen im Himmel (V, 4; VII, 6). *καὶ τὰ ἄστρα ἡμῶν ἐν οὐρανῷ φαίνονται μικρὰ καὶ ὡς θεοὶ καλούμεθα* (VIII, 4). Ein anderer Dämon *ἦν τὸ πρόσωπον ἐπιφέρων ἐν τῷ ἀέρι ἄνω ὑψηλὸν καὶ τὸ ὑπόλειπον τοῦ σώματος εἰλούμενον ὥσει κοχλίας* (VII, 1). In XX, 12 ist gesagt: *ἡμεῖς οἱ δαίμονες ἀνερχόμεθα ἐπὶ τοῦ στερεώματος τοῦ οὐρανοῦ καὶ μέσον τῶν ἄστρων ἱπτάμεθα*. Und auf die Frage, wie denn die Dämonen (die *ἐπουράνιοι* sind!) *εἰς τὸν οὐρανόν* hinaufsteigen können, antwortet einer (XX, 15): *ὅσα ἐν οὐρανῷ ἐπιτελοῦνται, οὕτως καὶ ἐπὶ τῆς γῆς, αἱ γὰρ ἀρχαὶ καὶ ἐξουσίαι καὶ δυνάμεις ἄνω ἵπτανται καὶ τῆς εἰσόδου τοῦ οὐρανοῦ ἀξιοῦνται* oder deutlicher in rec. B.: *εἰσὶν γὰρ ἀρχαί, ἐξουσίαι, κοσμοκράτορες. καὶ ἱπτάμεθα ἡμεῖς οἱ δαίμονες ἐν τῷ ἀέρι καὶ ἀκούομεν τῶν ἐπουρανίων τὰς φωνὰς καὶ (+ πάσας P) τὰς (+ ἐπουρανίας Q) δυνάμεις θεωροῦμεν*. Diese Beispiele aus der näheren und fernerer Umgebung des Neuen Testaments mögen genügen¹⁾. Jedenfalls ist aus ihnen ersichtlich, daß

עֲרַם שֶׁל עִיר und die Stelle in den Philippus-Acten. Zu *πνευματικὰ τῆς πονηρίας* vgl. noch Iren. 1, 10, 1, wo sie neben den *ἄγγελοι παραβεβηκότες, ἐν ἀποστασίᾳ γεγονότες* stehen, aber wahrscheinlich Zitat sind. Zu *κοσμοκράτορες* vgl. Test. Sal. VIII, 2; XVIII, 2; XX, 12 rec. B. und Act. Joh. c. 83 S. 163, 28; auch Iren. 1, 27, 2 und J a m b l i c h, de myst. Aegypt. II, 3, wo die *οἱ τὰ ὑπὸ σελήνην στοιχεῖα διοικούντες, κοσμοκράτορες* heißen (De Wette² 1847 ad Eph. 6, 12). Im orph. Hymnus VIII, 10 (Dieterich, Abraxas S. 24) und im großen Pariser Zauberpap. Z. 1599 (Preisendanz S. 124) ist Helios als *κοσμοκράτωρ* angerufen. Vgl. auch E. Peterson, *Εἰς Θεός* S. 173 Anm. 1, und zur Herkunft von *κοσμοκράτωρ* aus der astrologischen Sphäre S. 238, Anm. 3.

¹⁾ Vgl. noch W e n d l a n d, Kultur³, S. 177 und Dieterich, Mithrasliturgie³, S. 34 f.

der Epheserbrief mit seiner Lokalisierung der „höllischen“ Mächte in den *ἐπουράνια* nicht allein steht ¹⁾, sondern darin die Anschauung bestimmter gnostischer Kreise teilt ²⁾.

Gerade aber in den Schriften dieser Kreise wird auch öfter von einer Begegnung des auffahrenden Erlösers mit den feindlichen Mächten berichtet, die etwa dem entspricht, was der Epheserbrief mit dem Psalmwort: *ἤχμαλότευσεν αἰχμαλωσίαν* meint. Der auffahrende Herr macht sich die ihm auflauernden Gewalten untertan und erlöst die von ihnen festgehaltenen Seelen. Dabei muß es undeutlich bleiben, was eigentlich als „Gefangenschaft“ bezeichnet wird: die befreiten Menschen bzw. Seelen — dann ist aber der Ausdruck „gefangennehmen“ ungenau — oder die erbeuteten und besieigten Mächte — dann ist der ganze Ausdruck ungenügend. Die Unsicherheit für unser Nachverständnis ist ja erklärlich, da es sich um ein vom Verfasser des Epheserbriefes verwendetes Zitat handelt. Iren. Epideixis 83 ³⁾ nimmt jedenfalls an, daß unter der „Gefangenschaft“ „die Vernichtung der Herrschaft der empörerischen Engel“ gemeint ist, und von seinem Verständnis können wir uns wohl führen lassen ⁴⁾. Doch ist diese Einzelfrage überhaupt nicht sehr wesentlich; denn die „Gefangennahme“ der Menschen für Christus hat ja die Gefangennahme der feindlichen Mächte zur Voraussetzung und umgekehrt, diese jene unmittelbar zur Folge. Wichtig für unsern Zusammenhang ist nach dem bisher Gesagten nur noch der Nachweis, daß eine Überwindung der gegnerischen Gewalten (bzw. eine Befreiung der von ihnen gefangenen

¹⁾ Vgl. den Nachklang in Kyrills Katechesen I, 16 (KKV. S. 26 f.): „Doch ein Drache lauert am Wege auf den Wanderer. Sieh zu, daß er dich nicht beißt und du ungläubig wirst. Er sieht so viele auf dem Wege des Heils und „sucht, wen er verschlingen könne“. Zum Vater der Geister führt der Weg, doch der Weg geht über jenen Drachen.“ An sich ist der Weg des Gläubigen überhaupt gemeint, aber die Darstellung ist von der Himmelsreise herübergenommen. Der Weg des Glaubens ist ja eine Himmelsreise. Vgl. auch Ephraim, Rede auf die im Herrn Entschlafenen c. 6 (KKV Zingerle I S. 54) und E. Peterson, *ΕΙς Θεός* S. 40 f.

²⁾ Vgl. noch Ewald in seinem Kommentar S. 113 anders. Doch verweist auch er auf Philo, de conf. lingu. 431; de gig. 263; Henoch 15, 10 f.; Asc. Jes. 10; Test. XII patr. 12, 3.

³⁾ Nach ihm faßt auch Dibelius die Stelle auf und vergleicht Kol. 2, 15; Phil. 2, 10.

⁴⁾ In Ode Sal. 10, 3 f. ist Ps. 68, 19 zwar nicht zitiert, aber benutzt, und zwar im Sinne der Gefangennahme der Menschen (der Gnostiker) für Christus. Man sieht also, wie verschieden die Psalmstelle gedeutet werden konnte.

Seelen) in den *ἐποφάνια* (und nicht in der Unterwelt) sich auch außerhalb des Epheserbriefes findet. Und das ist tatsächlich der Fall. Nahe berührt sich mit unserer Epheserbriefstelle Ode Sal. 22, 1 ff.

„Der mich aus den Höhen hinabführt,
der mich aus der Tiefe emporführt,
der das Mittlere gefangennimmt,
der es mir unterwirft,
der meine Feinde und Gegner zerstreut,
der mir Macht gibt, die Fessel zu lösen,
.....“

Zwar dürfte die ganze Ode die Tätigkeit des Erlösers in der Unterwelt schildern, aber V. 2 redet deutlich von dem gnostischen Reich der Mitte, das Gott durch seinen Christus gefangennimmt. Dieses Reich der Mitte ist aber das Reich des *ἀρχ* und der niederen Archonten in den späteren systematisierten gnostischen Weltbildern. Auch in den mandäischen Schriften finden sich hier und da Anklänge an die Gefangennahme der Archonten durch den aufsteigenden Erlöser. So heißt es LG. 466, 15:

„Ich (der Mana) werde zu meinem Ort emporsteigen,
die Planeten werden dann hinstürzen, ohne aufzustehen . . .
der Mana stieg von ihnen empor,
und die Planeten geben sich der Klage hin . . .
sie liegen auf Matten,
die Bösen sitzen gleich Gefangenen da
....“

LG. 492, 14 ff. sagt der Mana:

„Ich gehe nach dem Haus des Lebens,
warum soll ich eure Wohnung lieben?
Die Planeten stehen da,
sind mit Fesseln gefesselt und sprechen:
Als Adam uns entflo, h,
zerbrachen unsere Wachthäuser.
Als Adam von uns in die Höhe stieg,
wurde unser Glanz uns rasch genommen.“

Wie die Überwindung der feindlichen Mächte des Näheren zu denken ist, lehrt z. B. LG. 577, 1 ff.:

„Er (der Helfer) weckte den Herrn der Mysterien,
Adam, den er unter die Körper ausgesät hatte.
.....
Er brachte die 7 Mysterien in Verwirrung,
die bei mir in meinem Gewande waren.
Er entfernte sie aus ihrer Stelle,
von ihrem Zorn (?) ließ er einen Teil auf sie los.

Er brachte die Glöckner in Verwirrung,
 die Männer, die die Erde bewachen:
 Er stürzte und warf hin die Wachthäusler
 und schlug eine Bresche in ihre Burg.
 Eine Bresche in ihre Burg schlug er
 und brachte Streit hinein.

Ja er trat unter sie,
 und sie wußten nicht, gegen wen sie kämpfen.

.....

Als die Sieben mich erblickten,
 sahen sie sich als unterlegen an.
 Durch die Kraft meines hohen Vaters
 kam ich an ihnen allen vorbei.“

Deutlicher und einfacher ist der Kampf RG. 385, 25 ff. beschrieben ¹⁾:

„Als Rūhā so sprach,
 ging der Glanz des reinen Helfers auf.
 Des reinen Helfers Glanz ging auf,
 und Rūhā fiel von ihrem Throne herunter.
 Von ihrem Throne fiel Rūhā herunter,
 und er warf sie hin, schlug sie mit der Keule des Glanzes,
 er warf Rūhā in ihre eigenen Schlingen.“

Für das Motiv der Befreiung der in den Luftbezirken zur Strafe festgehaltenen und vom aufsteigenden Erlöser erlösten Seelen, finden sich mehr Parallelen. Eine sogar im Neuen Testament und zwar an der umstrittenen Stelle im 1. Pet r. 3, 19 ff. Mir scheint die einfachste Auslegung sich aus dem Text selbst zu ergeben. Denn das *ἐκήρυξεν* ist doppelt bestimmt und zwar einmal durch den unmittelbaren Anschluß an *ζωοποιουθεὶς δὲ πνεύματι, ἐν ᾧ . . .* — und nicht, wie Bousset ZNW. XIX S. 56, verführt durch sein Augenmerk auf eine Hadesfahrt, meint, an *θανατωθεὶς μὲν σαρκί* — und zweitens durch das *πορευθεὶς*, was seine Erklärung durch das *πορευθεὶς εἰς οὐρανόν* 3, 22 erhält ²⁾. Während des Aufstieges in den Himmel hat Christus den Geistern im Gefängnis gepredigt und, so dürfen wir folgern, die an ihn Glaubenden zu Gott mit sich geführt. Unterstützt

¹⁾ Vgl. RG. S. 330, 19 ff.; 347, 1 ff.; 383, 30 ff.; LG. S. 516, 1 ff.; Mand. Lit. S. 184 u. a. Vgl. auch Reitzenstein, IEM. S. 86 Anm. 3; Bultmann, ZNW. 1925 (Bd. 24) S. 135 f.

²⁾ So löst sich auch einerseits die von Bertram, „Die Himmelfahrt Jesu . . .“ S. 207 empfundene Schwierigkeit, daß das „er ist gegangen zu den Geistern im Gefängnis“ sich mit dem späteren: „er ist gegangen in den Himmel“ stößt. Andererseits wird seine Erkenntnis bestätigt, daß auch der Petrusbrief die „Himmelfahrt vom Kreuz aus“ kennt.

wird solche Auslegung nun durch die Parallelen, die Reitzenstein in seinem Buch MBHG. S. 24 ff. aus mandäischen Schriften anführte, und die deshalb hier nicht mehr ausgeschrieben seien. Wie schon im Judentum (slav. Henoch c. 7 ff.; c. 18, dagegen äth. Henoch c. 14 ff.)¹⁾ der Strafort der Gefangenen mitunter in den himmlischen Regionen gedacht war, so auch bei den Mandäern. Und die Befreiung der Gefangenen erfolgt (teils mit, teils ohne Predigt) bei dem Aufstieg des Gesandten, wie aus den meisten von Reitzenstein a. a. O. angeführten Beispielen ersichtlich ist,²⁾ oder beim Abstieg und dem wie ein Aufstieg geschilderten Erdenaufenthalt in den Mand. Lit. S. 78, 9 ff. Letztere Stelle sei, da Reitzenstein sie nicht anführt, zitiert: „Mandā d’Haijē ging zu den Sternen des (schönen) Aussehens. Er befreite die Gefangenen, knüpfte das unzerreißbare Band, das ohne Ende und Zahl ist. Durch die Rede, die von dorthier aus ihm herauskam, wurden alle Welten beschämt, verdarben die Werke des Hauses, ward Sicherheit den Söhnen des großen Stammes des Lebens. Er pflanzte eine Pflanzung und stieg zur Tibil hinab . . . Mandā d’Haijē offenbarte sich allen Freunden des Namens der Kushta am Orte, der ganz von Schuldigen bewohnt ist. Als die Herren der Welten ihn erblickten, verdarben sie und vermochten nicht sich von ihren Thronen freizumachen. Er ging an den Gefangenen vorbei, da wurden die Gefangenen befreit, und ihre Sünden und Vergehen wurden ihnen erlassen. Ja, es wurde ihnen freigegeben, ihren Körper zu verlassen. Als die Herren des Hauses ihn erblickten, verschwanden sie aus ihren Reihen und vermochten nicht hinzugelangen“ . . .

Außer diesen mandäischen Texten kann man noch zwei³⁾ andere gnostische anführen. Es scheint mir (wie ich in den religionsgeschichtlichen Untersuchungen zu Ignatius näher begründete) auch in der Epistula apostolorum c. 28 (39) S. 23 f. Düns. das Gefängnis (wie auch in c. 27 (38) die *ἀνείκτους* der Frommen) ursprünglich in den himmlischen Regionen gedacht zu sein, wenn auch nach der jetzigen

¹⁾ Vgl. Bousset, ZNW. 1919/20 (Bd. 19) S. 64 und Bousset-Greßmann S. 286 Anm. 1.

²⁾ Vgl. noch LG. S. 583, 11 ff.

³⁾ Es ist zu fragen, ob nicht auch Ode Sal. 17, 8—16 einen Sieg des aufzufahrenden Christus schildern will. Denn 17, 1—7 handelt offenkundig von dem aufzufahrenden Gnostiker, und die einzelnen Motive von 17, 8—16 könnten auch auf eine Himmelfahrt des Erlösers übertragen werden.

Fassung kein Zweifel an einer Unterweltsfahrt bestehen kann. Es heißt dort nach dem Kopten: „Ich habe euch erlöst von allem Bösen und von der Gewalt der Archonten und alle, die durch euch an mich glauben. Denn was ich euch verheißen habe, werde ich auch ihnen geben, damit sie aus dem Gefängnis kommen und der Fessel der Archonten und dem gewaltigen Feuer“ (Aeth. „daß er aus dem Gefängnis herausgehen und aus den Fesseln und den Lanzen und dem schrecklichen Feuer befreit werden soll“). Man wird die Ähnlichkeit mit den mandäischen Vorstellungen nicht leugnen können. Näher an 1. Petr. 3, 19 ff. heran führt wieder Exc. ex Theod. 18, das in valentinianischen Termini den bisher besprochenen Gedanken enthält. Es ist darin, ähnlich wie in den Mand. Lit. 78, 7 ff. (vgl. oben) von einem zweimaligen Erscheinen des Erlösers die Rede, einmal beim Abstieg und einmal beim Aufstieg: *Ὁ σωτὴρ ὤφθη κατιὼν τοῖς ἀγγέλοις, διὸ εὐηγγελίσαντο αὐτόν, ἀλλὰ καὶ τῷ Ἀβραάμ καὶ τοῖς λοιποῖς δικαίοις τοῖς ἐν τῇ ἀναπαύσει οὖσιν ἐν τοῖς δεξιοῖς* ¹⁾ *ὤφθη* „ηγγαλλιάσατο“, γὰρ φησὶν, „ἵνα ἴδῃ τὴν ἡμέραν τὴν ἐμήν“, τὴν ἐν σαρκὶ παρουσίαν. ²⁾ *ὅθεν ἀναστὰς ὁ κύριος εὐηγγελίσσατο τοὺς δικαίους τοὺς ἐν τῇ ἀναπαύσει καὶ μετέστησεν αὐτοὺς καὶ μετέθηκεν, καὶ πάντες „ἐν τῇ σκιᾷ αὐτοῦ ζήσονται.“*

Doch die Parallelen mögen genügen. Sie zeigen jedenfalls für 1. Petr. 3, 19 ff. die Möglichkeit, daß das *καὶ τοῖς ἐν φυλακῇ πνεύμασιν πορευθεῖς ἐκήρυξεν* als eine Handlung des auffahrenden Christus zu verstehen ist. Für Eph. 4, 8 aber zeigen sie mit 1. Petr. 3, 19 ff., daß das mit der Besiegung der feindlichen Mächte zusammenhängende Motiv der Befreiung und Gewinnung der Gefangenen — was beides mit dem *ἡχμαλώτευσεν αἰχμαλωσίαν* ausgedrückt werden kann — nicht weit herzuholen ist, sondern sogar im Neuen Testament einen Ort gefunden hat.

Fassen wir das bisher Gesagte zusammen, so ergibt sich, daß der Verfasser des Epheserbriefes bei seiner Exegese von Psalm 68, 19 nicht an eine Unterweltsfahrt des Erlösers denkt, sondern an eine

¹⁾ Vgl. Exc. ex Theod. 37. In den „linken“ Orten ist der Strafort. Von hier aus gesehen, ist auch 1. Petr. 4, 6 nicht widersprechend. Denn die *νεκροί* können ihren Aufenthalt auch in den *ἐπουράνια* haben. Vgl. noch Act. Phil. c. 137 S. 69, 22 f. . . . *διὰ τοῦτο* (weil Phil. ungehorsam war), *κατασχεθήσῃ ἐν τοῖς αἰῶσιν ἐπὶ τεσσαρῶντα ἡμέρας μὴ γενόμενος ἐν τῷ τόπῳ τῆς ἐπαγγελίας σου* . . . In der Parallelversion S. 69, 6 ff. ist dieser Ort *ὁ παράδεισος* genannt, und Philip-pus muß 40 Tage *ἐξω τοῦ παραδείσου* verweilen. Vgl. endlich Pistis Sophia I S. 230.

Auffahrt nach der Herabkunft auf die Erde, bei der die himmlischen Feindesmächte überwunden und damit zugleich die von ihnen gefangenen Seelen befreit werden. An eine Höllenfahrt ist nicht zu denken, da die Schlußfolgerung in 4, 9 nur stichhaltig ist unter der Voraussetzung, daß das *καταβαίνειν* ein Herabkommen vom Himmel auf die Erde bedeutet, und da die dem Christus widerstrebenden Gewalten nach den sonstigen Aussagen des Epheserbriefes sich *ἐν τοῖς ἐπουρανίοις* befinden. Eine Himmelfahrt aber mit Besiegung der feindlichen Mächte anzunehmen, ist durchaus erlaubt, da sich diese Vorstellung auch sonst in urchristlicher und außerchristlicher, meist gnostischer Literatur nachweisen läßt. Doch reicht die ganze bisherige Beweisführung genau genommen nicht weiter als bis zu einer Wahrscheinlichkeit der vorgetragenen Auffassung. Sicher würde sie erst, wenn man im Epheserbrief selbst noch Spuren solcher „Himmelfahrt“ des Erlösers fände und auch die übrigen Vorstellungen damit übereinstimmten. Daß beides der Fall ist, mögen die folgenden Ausführungen zeigen.

Zweites Kapitel

DIE HIMMLISCHE MAUER

Dibelius nennt Eph. 2, 14—18 einen Exkurs. Und in der Tat ist die Stelle ein Abschnitt, der die Ausführungen von 2, 11—13 und 19 ff. unterbricht. Das *αὐτός γάρ ἐστιν ἡ εἰρήνη ἡμῶν* will deutlich die Beziehung des dem Verfasser schon vorschwebenden Zitates aus Jes. 57, 19 auf Christus sicherstellen (so Dibelius) und auch seine Behauptung von V. 13, daß die Heiden in Christus Jesus „nahe“ sind, begründen. Unklar blieb bisher bei dieser Begründung was in V. 14 das *καὶ τὸ μεσότοιχον τοῦ φραγμοῦ λύσας* bedeutet. Denn der Hinweis auf den *λίθινος δόρυφακτος* des herodianischen Tempels (Josephus bell. jud. V, 5, 2) ist doch nur eine Verlegenheitsauskunft, und mit Recht fragt Dibelius, ob die Leser von Eph. 2, 14 eine solche Anspielung verstanden hätten. Um das Rätsel des Ausdruckes zu lösen, ist es methodisch richtig, zunächst die Stellen als Parallelen zu prüfen, in denen *φραγμός* (oder *μεσότοιχον*) dem Worte nach vorkommen. Solcher gibt es aber eine kleine Anzahl, und sie können uns auch im Verständnis der hinter dem Terminus liegenden Vorstellung weiterführen.

In Ign. Trall. 9, 4 long. rec. (Funk S. 104) heißt es: *ἐσταυρώθη καὶ ἀπέθανεν . . . καὶ κατήλθεν εἰς ᾗδην μόνος, ἀνῆλθεν δὲ μετὰ πλήθους. καὶ ἔσχισεν τὸν ἀπ' αἰῶνος φραγμὸν καὶ τὸ μεσότοιχον αὐτοῦ ἔλυσεν καὶ ἀνέστη διὰ τριῶν ἡμερῶν ἐγείραντος αὐτὸν τοῦ πατρὸς.* Es scheint hier, wie auch F u n k a. a. O. annimmt, Eph. 2, 14 benutzt zu sein, aber in merkwürdiger Weise und mit merkwürdigen Veränderungen. Wo die Lösung der „Zwischenmauer“ gedacht ist, ist unklar. Nicht beim Abstieg in die Hölle; denn es geht ja vorher *ἀνῆλθεν . . .* Es kann aber auch nicht beim Aufstieg in den Himmel sein, denn es folgt dann erst die Auferstehung. Andererseits setzt das *μετὰ πλήθους* die wohl durch die Zerbrechung des Zaunes erst bewirkte Befreiung der Gefangenen voraus, so daß das *ἔσχισεν . . .* dem Sinn nach doch vor das *ἀνῆλθεν . . .* zu setzen wäre. Man sieht aus allem: die mit dem *σχίζειν* des *φραγμός* verbundene Vorstellung ist dem Verfasser fremd. Daß er sie in den Zusammenhang mit der Hadesfahrt brachte, ist ein Beweis dafür, daß er sie schon einem ähnlichen Zusammenhang entnahm, d. h. aber, nicht aus dem Epheserbrief, denn dieser bot ihm dazu keinen Anlaß. Außerdem ist Trall. 9, 4 durch charakteristische Züge verändert, die sich nicht im Epheserbrief finden und doch nicht zufällig sind. Dazu gehört das *σχίζειν* = spalten und die nähere Bestimmung des *φραγμός* durch *ἀπ' αἰῶνος*, weniger die Auseinanderziehung der Begriffe *φραγμός* und *μεσότοιχον*¹⁾.

Eine ähnliche Aussage wie in Trall. 9, 4 und sogar deutlicher mit der Hadesfahrt verknüpft, findet sich, wie F u n k a. a. O. bemerkt, in den sogenannten Thaddäusakten (Euseb. h. e. 1, 13, 20): *καὶ ἐσταυρώθη καὶ κατέβη εἰς τὸν "Αἶδην καὶ διέσχισε φραγμὸν τὸν ἐξ αἰῶνος μὴ σχισθέντα καὶ ἀνήγειρεν νεκροὺς καὶ κατέβη μόνος, ἀνέβη δὲ μετὰ πολλοῦ ὄχλου.* Der Unterschied zu Trall. 9, 4 ist zu groß, als daß eine Ableitung des einen vom andern mit Recht behauptet werden könnte. An den Epheserbrief erinnert nur noch das Wort *φραγμός*. Und doch ist die Vorstellung dieselbe wie in Trall. 9, 4. Allerdings ist auch hier der Satz, der die Vorstellung des *φραγμός* enthält, dem Verfasser schon fremdartig. Denn nach dem *κατέβη εἰς τὸν "Αἶδην καὶ διέσχισε . . . καὶ ἀνέγειρεν νεκροὺς* folgt noch einmal ein: *καὶ* (nicht *δέ*!) *κατέβη μόνος* und die Befreiung der im Hades gefangenen Menge als Wirkung des *διέσχισε . . .* ist auch nicht deutlich. Wir haben also zwei von den

¹⁾ Das *καὶ τὸ μεσότοιχον αὐτοῦ ἔλυσεν* hat seine Formulierung wohl in Erinnerung an Eph. 2, 14 erhalten.

Verfassern selbst nicht mehr recht verstandene Sätze¹⁾, die den *φραγμός* und seine Auflösung mit der Hadesfahrt Christi zusammenbringen. Was der *φραγμός* selbst ist, sagen sie nicht, erwähnen nur, daß er „von Ewigkeit“ her besteht, oder „seit Ewigkeit nicht gespalten“ ist. Aber wie sollen wir danach Eph. 2, 14 verstehen können?

Nun hat schon Reitzenstein, MBHG. S. 32 Anm. 1 darauf hingewiesen, daß die Stelle aus den Thaddäusakten „fast wörtlich zu zahlreichen mand. Texten“ stimmt. Und in der Tat findet man solche häufig. So heißt es in den Mand. Lit. S. 201:

„In Trauer sitzen sie da (Rūhā und die Planeten)
um den Mann, der aus der Tibil entsprang.
Um den Mann, der aus der Tibil entsprang
und in das Haus einen Spalt schlug.
Einen Spalt schlug er in das Haus
und warf Streit hinein.
Der Streit, den er hineinwarf,
wird in aller Ewigkeit nicht geschlichtet.“

Die Seele oder der Erlöser schlagen beim Aufstieg einen Spalt in die Welt der Planeten. Deutlicher noch findet sich diese Anschauung LG. 533 f.

„Zu mir wurde ein großer Uthra gesandt,
ein Mann, der mir ein Helfer sein soll.
.....
Er zerbrach ihre (der Sieben) Wachthäuser
und schlug eine Bresche in ihre Burg.
In ihre Burg schlug er eine Bresche,
und die Sieben flohen weg aus seinem Wege.
Er brachte Glanz und bekleidete mich damit
und holte mich mit Gepränge aus der Welt.
.....
Alle sitzen da und trauern
um den Mann, der aus der Tibil entsprungen ist,
um den Mann, der entsprungen der Tibil
und in ihre Burg eine Bresche schlug.
Er schlug eine Bresche in ihre Burg,
und man holte ihn mit Gepränge aus der Welt.“

Sowohl von dem herabsteigenden Erlöser, wie von der hinaufsteigenden Seele wird der Vorgang des Spaltens der Burg der Planeten berichtet. Ebenso deutlich redet die Stelle in LG. S. 550 f. Nachdem vor-

¹⁾ Wie die gewöhnliche Auffassung sich die Hadesfahrt dachte, zeigt Act. Thom. c. 156 S. 265, 3 ff., wo sich auch *κατέβη* und *ἀνέβη* gegenüberstehen, und wo der Zwischenpassus das Motiv des unerhörten Anblickes Christi enthält.

her die Welt und die mit ihr zusammengehörigen Regionen der Luft geschildert waren (vgl. oben S. 10 Anm.), wobei besonders die Worte:

„Wie ein Kranz umgibt sie (die Eisenmauer) die Welt,
und keine Bresche ist in sie geschlagen“

mit dem: *διέσχισε τὸν φραγμὸν τὸν ἐξ αἰῶνος μὴ σχισθέντα* verglichen werden müssen¹⁾, sagt der Erlöser zur Seele LG. 551, 1 ff.

„Ich werde dich am Wachthause vorbeiführen,
an dem die Rebellen stehen.

.....

In diese Mauer, die Eisenmauer²⁾,
werde ich dir eine Bresche schlagen.

.....

Mit meiner ganzen Kraft will ich dich fassen
und mit mir zum Lichtort emporheben.“

Ebensooft ist der Vorgang des Spaltens beim Abstieg des Erlösers durch die himmlischen Regionen erwähnt. So heißt es RG. S. 372, 25 ff.:

„Er schlug gegen ihr (der Bösen) Firmament
und spaltete darin einen Spalt.
Einen Spalt spaltete er
und drückte in ihr Firmament einen Pfad ein.“

Und ein paar Zeilen weiter S. 373, 1 steht: „Er schlug dort einen Spalt in die Erde der Bösen.“ Man vergleiche LG. S. 577, 10 ff.; LG. S. 586, 20 ff., wo der Erlöser eine Bresche in die Burg der Wachthäusler schlägt, und vergleiche ferner die häufige Verwendung der Vorstellung³⁾ in der Offenbarungsformel, z. B. Mand. Lit. S. 11: Jökabar-Ziwwā, der Bote „der ersten Männer von erprobter Gerechtigkeit, der durch die Welten drang, kam, das Firmament spaltete und sich offenbarte“; ferner S. 77; 128; 142; RG. S. 197, 15 ff.; LG. S. 582, 31 f.

Auf Grund dieser Beispiele erkennt man zugleich, wie verschieden das, was die Seele von dem Lichtreich trennt, oder auch, wie ver-

¹⁾ Vgl. LG. S. 433, 18 f.

„Sieben Mauern umgeben ihn (den Weg),
Berge, in die keine Bresche geschlagen ist.“

²⁾ Dieselbe Eisenmauer findet sich (in der Unterwelt?) Ode Sal. 17, 8 ff.

„Ich öffnete die verschlossenen Türen,
Ich zerschlug die eisernen Riegel.
Mein eigenes Eisen aber ward glühend
und schmolz vor mir.“

Zu der letzten Aussage kann man vielleicht RG. S. 372, 25 ff. vergleichen.

³⁾ Nach Reitzenstein, IEM., S. 54 ist dabei freilich von der Auffahrt die Rede.

schieden das, was sie gefangen hält, bezeichnet ist. Bald ist nur die Wohnung der Seelen, das „Haus“, erwähnt, das gespalten wird; bald hemmt die Unerlösten eine „Burg“ (Wachthaus); bald eine Eisenmauer (oder sieben Eisenmauern)¹⁾, bald ist es das Firmament. Aber immer steht die Vorstellung eines durch einen Zwischenraum (ein Hindernis) getrennten Reiches der Bösen bzw. der Welt und eines Lichtreiches dahinter²⁾. Und der trennende Zwischenraum hat, wo er erwähnt ist, die Gestalt einer Mauer, einer festen Umwallung. Diese wird aber in einer mit gnostischen Gedankengängen durchsetzten Schrift ebenfalls erwähnt und dort nun bezeichnenderweise wieder als *φραγμός* bezeichnet. So sagt der Drache in Act. Thom. c. 32 S. 149, 3 ff.: *Ἐγὼ εἰμι ὁ διὰ τοῦ φραγμοῦ εἰσελθὼν ἐν τῷ παραδείσῳ*³⁾ *καὶ μετὰ Εὐῆας λαλήσας ὅσα ὁ πατήρ μου ἐνετείλατό μοι λαλῆσαι αὐτῇ.*

Schon Lipsius, Die apokr. Apostelakten, I S. 324, weist auf den ophitischen *φραγμός κακίας* hin (Orig. c. Cels. 6, 31) als auf die Scheidewand, „welche das Herrschaftsgebiet des Drachen oder der bösen Weltseele Leviathan von den Reichen der sieben (psychischen) Ar-

¹⁾ Vgl. Reitzenstein, IEM., S. 60.

²⁾ Eine Variation des Gedankens ist die Spaltung des Kopfes der Rūhā (bzw. des Ur) durch den Erlöser, die besonders im RG. erwähnt ist (vgl. S. 132, 5 f.). Rūhā oder Ur sind ja nichts anderes als die Beherrscher und damit die Vertreter der Welt der Finsternis. Bezeichnend ist RG. S. 111, 33 f. Es heißt dort:

„Ich zeigte ihr (Rūhā) ein drittes Mysterium,
da schlug ich ihr einen Spalt in den Kopf . . .“

und ein paar Zeilen weiter S. 112, 10 f:

„Als die Bösen so sprachen,
schlug ich eine Bresche in ihre Phalanx.“

Auch in RG. S. 93, 29 ist die Spaltung des Kopfes des Ur ein Akt der Befreiung der Guten. Denn anschließend heißt es S. 94, 6:

„Ich ebnete einen Pfad für die Guten
und schuf ein Tor für die Welt.“

In demselben Zusammenhang wird vorher (S. 93, 9 ff.) erzählt, daß der Erlöser, um den Ur zu bändigen, eine eiserne Mauer um ihn legt. Diese eiserne Mauer, die auch sonst erwähnt ist (S. 87, 13 ff.; 92, 32 f.; 143, 15; 168, 3 ff.; um Rūhā: S. 164, 26; 175, 7), soll die Lichtwelt vor den Angriffen der Bösen schützen, bis der Kampf entschieden ist (vgl. Reitzenstein, IEM., S. 267). Sie ist wohl mit der im Text besprochenen Eisenmauer identisch, steht aber in anderem mythologischem Zusammenhang.

³⁾ Das Paradies befindet sich in den Himmeln. Vgl. 2. Kor. 12, 2 ff.; Act. Phil. c. 137 S. 69, 6; 73, 2; Test. Abrah. James S. 104. Zur Paradiesesmauer vgl. Apoc. Mos. 17 und 19 und M. J. Ben Goriön, Sagen der Juden I, S. 89: „Ich war's, die zuerst den Zaun der Welt (!) durchbrach.“ (L. Troje, Adam, S. 36 Anm. 5.)

chonten des Jaldabaoth und seiner Genossen trennt.“ Daran ist richtig, daß der *φραγμός* in den Thomasakten identisch ist mit dem auch sonst in der Gnosis vorkommenden *φραγμός*. Nur darf man zum Vergleich nicht ein so kompliziertes System wie das ophitische in Orig. c. Cels. 6, 25 ff. heranziehen. Denn dieses ist nichts anderes als eine spätere Ausbildung wesentlich einfacherer Vorstellungen. Das ist erkennbar an den dort erwähnten zwei *φραγμοί* und der mit ihnen gegebenen oder auch sie verursachenden Verdoppelung des Stufenbaues der himmlischen Reiche und Mächte¹⁾. Ursprünglich war in den gnostischen Kreisen auch nur ein *φραγμός* angenommen. Von ihm ist ebenfalls die Rede in einer Version des 124. Kapitels der Thomasakten, die bei Lipsius (*I* S. 303 f.) nach der englischen Übersetzung bei Wright nachzulesen ist: „Jene Hochzeit war auf der Erde gefunden, . . . diese (der himmlische *γάμος*) wird oberhalb des feurigen Durchgangs (*φραγμός πυρός*) gefunden, über welchen Gnade ausgegossen ist.“ Zwischen der Erde und dem himmlischen Reich befindet sich ein *φραγμός*, der hier als Feuermauer gedacht ist und das irdische und himmlische Reich trennt.

Und dieser bald als Mauer, bald anders gedachte *φραγμός*, der das *πλήρωμα* abschließt gegen die irdische Welt, steht hinter dem *μεσότοιχον τοῦ φραγμοῦ* in Eph. 2, 14, das Christus gelöst hat²⁾. Dabei ist die ursprünglich mythologische Vorstellung schon umgedeutet, oder besser: aus dem eigentlichen Zusammenhang gelöst und in einer gewissen pneumatistischen Redeweise auf den *νόμος τῶν ἐντολῶν ἐν δόγμασιν* übertragen, der Israel und die Heiden scheidet. Die Verwendung eines Begriffes, der ursprünglich die Trennung von Gott und Menschen bezeichnete, ermöglichte dann dem Verfasser des Epheserbriefes den oft bemerkten Doppelsinn der Aussage in Eph. 2, 14 ff.: einerseits ist die Mauer zwischen Israel und dem Heidentum in Christus durchbrochen, andererseits, wie besonders V. 16 betont, ist damit zugleich die Schranke zwischen den Menschen und Gott beseitigt³⁾.

¹⁾ Man vergleiche etwa die Überbauung des verhältnismäßig einfachen Systems der Valentinianer (Iren. 1, 1 S. 8 ff.) in dem ausführlicheren System Iren. 1, 11 ff. S. 98 ff. In letzterem befinden sich auch zwei *ὅροι* (1, 11, 1 S. 100) gegenüber dem einen *ὅρος* in 1, 3, 5 S. 29.

²⁾ Christus ist selbst merkwürdigerweise als *φραγμός* bezeichnet in Ps. Ign. ad Philad. 9 (Funk, S. 186, 20): *οὗτός ἐστιν ἡ πρὸς τὸν πατέρα ἄγονσα ὁδός, ἡ πέτρα, ὁ φραγμός, ἡ κλείς, ὁ ποιμήν, τὸ ἱερεῖον . . .* Funks Hinweis auf Jes. 58, 12 hat keine Bedeutung.

³⁾ *ὁ ποιήσας τὰ ἀμφοτέρωθεν ἐν καὶ τὸ μεσότοιχον τοῦ φραγμοῦ λύσας, τὴν ἐχθραν,*

Diese Doppelaussage —, für die in *μεσότητον* der angemessene Begriff also keineswegs zufällig und rein phantastisch benützt wird —, ist sachlich ja darin begründet, daß „in Christus“ einmal die Heiden in ihrem Woher, nach ihrer Vergangenheit, Israel gleich geworden sind, „nahe“ gekommen sind, und daß sie zweitens und zugleich mit Israel in bezug auf ihren gegenwärtigen Stand vor Gott gebracht sind. „In Christus“ ist auch der Heiden Vergangenheit der Verheißung geöffnet, weil in ihm alle, der Vergangenheit und Gegenwart, Zukunft neu geschaffen ist. Das geschah aber durch die Auflösung des Gesetzes als *δόγματα* am Kreuze Christi. Dieses ist der Durchbruch der Scheidewand zwischen Heiden und Juden und in einem damit zwischen der Welt und Gott. Denn solange der *νόμος* in seinen *ἐντολαί* als *δόγματα*, als Satzungen, die in Leistungen zu erfüllen sind, erfahren wird, ist er immer nur Anlaß für den Menschen, sich in diesen Leistungen festzusetzen, aus ihnen sich selbst zu erbauen und damit den Willen Gottes als solchen abzufangen, ist er also immer nur das, was die Feindschaft zwischen Gott und der Welt aufrichtet. Eben damit aber, daß der *νόμος* zur Förderung des eigenen, heimlich sich Gott versagenden Lebens begegnet, bildet er für dieses Leben auch den Boden, aus dem es sich eigenen Ruhm holt gegenüber den gesetzlosen Heiden, und gibt also den Grund ab, aus dem heraus sich die besitzenden Juden gegen die besitzlosen Heiden verschließen. Im Leibe Christi, in dem der Wille Gottes als ein durch das Kreuz von Gott an unserem Leben durchgeführter erfahren wird, ist dieser doppelte *φραγμός* zerbrochen, weil sich in ihm sowohl die Heiden als auch die Juden als hoffendes und von dem gnädigen Handeln Gottes getröstetes Israel vor dem Throne Gottes einfinden.

Auch für solche übertragene Anwendung des Begriffes *φραγμός*

ἐν τῇ σαρκὶ αὐτοῦ in V. 14 entspricht genau dem V. 16: *ἵνα . . . ἀποκαταλλάξῃ τοὺς ἀμφοτέρους ἐν ἐνὶ σώματι τῷ θεῷ διὰ τοῦ σταυροῦ, ἀποκτείνας τὴν ἑχθρὰν ἐν αὐτῷ*. Dabei ist der Satz 15 b: *ἵνα τοὺς δύο κτίσῃ ἐν αὐτῷ εἰς ἓνα καινὸν ἄνθρωπον ποιῶν εἰρήνην* eine Wiederholung von V. 14, die das aktuelle Interesse des Verfassers an der Versöhnung von Heiden und Juden zeigt. Eine solche Versöhnung aber, das betont V. 16, und auch deswegen steht er da, ist keine „historische“, sondern eine heilsgeschichtliche, d. h. eine *ἐνώπιον τοῦ θεοῦ*. Zu erwägen wäre noch, ob das Neutrum in V. 14 *ὁ ποιήσας τὰ ἀμφοτέρα ἐν* gegenüber dem Masculinum *ἀποκαταλλάξῃ τοὺς ἀμφοτέρους*, das sich auf die zwei Menschenarten bezieht, nicht zwei Gebiete bedeutet und sich in der ursprünglichen Vorstellung etwa auf *τὰ ἐπουράνια* und *τὰ ὑπερουράνια* bezog, zwischen denen das *μεσότητον τοῦ φραγμοῦ* gezogen war.

auf den *νόμος* findet sich ein ähnliches Beispiel, das damit nochmals die Geläufigkeit der Vorstellung eines Zaunes innerhalb gewisser gnostischer Kreise bestätigt. In den *Acta Philippi* c. 119 S. 48, 10 ff. heißt es: *παράττειται τὰς μυσσὰς καὶ κακὰς θυσίας τῶν εἰδώλων, αἰτινὲς εἰσιν γεωργία τοῦ ἐχθροῦ, ὁ σκοτεινὸς φραγμός*. Dazu lautet die Parallelversion: *παράττειται τὴν κακὴν συνουσίαν . . . ὁ φραγμός σκοτεινός, καὶ κατὰστρεφον τὸ μεσότοιχον τῆς φθορᾶς, καὶ περιποιῆσαι σεαυτῷ βίον σεμνὸν καὶ ἄρτυον . . .* Die *κακὴ συνουσία* ist also im übertragenen Sinne ein *φραγμός*. Sie stellt sich zwischen den Menschen und Gott. Dabei ist, wie das Beiwort *σκοτεινός* zeigt, wohl an einen *φραγμός* im Hades gedacht; wird doch auch in denselben Akten c. 132 S. 63 f. der persönlich gefaßte Hades als *αἰὼν τοῦ φραγμοῦ* bezeichnet.

Damit sind wir wieder zu Trall. 9, 4 long. rec. und den Thaddäusakten zurückgekehrt und übersehen nun die eigentümliche Vorstellung eines *φραγμός* bzw. *μεσότοιχον*, wie sie in Eph. 2, 14 im Hintergrund steht. *Φραγμός* oder *μεσότοιχον* (im Epheserbrief wie oft pleonastisch *τὸ μεσότοιχον τοῦ φραγμοῦ*) ist die Schranke, die bald im Hades, bald in den *ἐπουρᾶνια*, bald auf der Erde lokalisiert als Zaun, Mauer, Firmament, Feuerzaun u. ä. das Bereich der Menschen und ihrer Herrscher vom göttlichen Bereich trennt. Der Erlöser spaltet oder zerbricht oder löst dieses Hindernis, sei es bei der Erden- oder Höllenfahrt, sei es bei der Auffahrt in den Himmel, und beseitigt damit die Trennung der zu Erlösenden von Gott. Nun kann er die Erlösten in das himmlische Reich einführen.

Diesem *φραγμός* entspricht nun — das sei anhangsweise noch angedeutet — in der valentinianischen Gnosis der *Ὁρος*, wenigstens nach der einen und wohl ursprünglichen Seite seiner Tätigkeit. Es kann hier nicht die Frage, was eigentlich dieser *Horos* sei, beantwortet werden. Aber, daß er ursprünglich, wie sein Name schon sagt, eine Grenze, eine Grenzmauer war, läßt sich leicht nachweisen. Nach *Iren.* 1, 3, 5 S. 29 hat er *ὀνομαζόμενος ἐνεργείας, τὴν ἐδραστικήν καὶ τὴν μεριστικήν*. Nach ersterer heißt er *Σταυρός*, nach letzterer (*καθὸ δὲ μερίζει καὶ διορίζει*) *Ὁρος*. Hier sei die erstere Tätigkeit ausgeschaltet. Der *Horos* heißt auch *Ὁροθέτης* (*Iren.* 1, 2, 4). Er trennt *ἀπὸ τοῦ πληρώματος ἔξω τὸ ὑστέρημα* *Hippol. Philos.* 6, 31, 6 (vgl. *Exc. ex Theod.* 35, 1; 64). Er hindert die *Sophia* (*Iren.* 1, 8, 2; 4, 1) oder die nicht Getauften (*Exc. ex Theod.* 22, 4) in das *πλήρωμα* einzudringen. Und der *Stauros*, das *σημεῖον* des *Horos*, *χωρίζει . . . τοὺς ἀπίστοις τῶν πιστῶν ὡς ἐκεῖνος τὸν κόσμον τοῦ πληρώματος* (*Exc. ex Theod.* 42). Als *Horos* ist der *Stauros* *εἰς*

φρουρὰν καὶ χαράκωμα τῶν αἰώνων προβεβλημένος (Hippol. Philos. 6, 31, 5). Diese Grenze hat eine Ausdehnung in der Tiefe, ist also eine Grenzmauer, wie der Stauros nicht eigentlich ein Kreuz, sondern ein Pfahl und zwar eine Pfahlmauer ist ¹⁾. Das ist besonders deutlich in den Stellen, wo von einem Ausstrecken (ἐπεκταθῆναι) des Christus διὰ τοῦ Σταυροῦ die Rede ist. So Iren. 1, 4, 1; 7, 2; 8, 2). Wie das gedacht ist, läßt sich aus einer Stelle in den Philippusakten ersehen. Dort wird c. 125 S. 55, 3 ff. berichtet: καὶ τὸν Βαρθολομαῖον ἐκτείναντες ἀπέναντι τοῦ Φιλίππου ἐπερόνησαν τὰς χεῖρας αὐτοῦ ἐν τῷ τοίχῳ τῆς πόλης τοῦ ἱεροῦ. Als Johannes später den kopfüber an einem Baum aufgehängten Philippus und τὸν Β. ἐκτεταμένον εἰς τὸν τοῖχον τοῦ ἱεροῦ sah, sagte er zu ihnen: Τὸ μυστήριον τοῦ κρεμασθέντος ἐν μέσῳ τοῦ οὐρανοῦ καὶ τῆς γῆς . . . (c. 128 S. 58 f.) Philippus stellt, wie er selbst in c. 140 S. 74, 4 f. erklärt, den πρῶτος ἄνθρωπος oder auch (S. 74, 18) den Stauros dar, Bartholomäus, der aufrecht über die Mauer gestreckt ist, ist ein Typos des sich über den Horos dehrenden Christus. Beide sind ja auch ἐν μέσῳ τοῦ οὐρανοῦ καὶ τῆς γῆς oder ἐν τῇ σφαίρᾳ τοῦ ἀέρος zu suchen.

So ist also auch in der valentinianischen Gnosis in der Gestalt des Horos (bzw. Stauros) die Grenzmauer oder der Grenzzaun, der φραγμός und das μεσότοιχον wiederzuerkennen. Ihre Verbreitung ist also erwiesen und die Gewißheit, daß auch der Epheserbrief davon redet, verstärkt. Die Frage ist nun, ob auch andere mit dem μεσότοιχον in Eph. 2, 15 verknüpfte Vorstellungen ihre Erklärung in den jetzt schon schärfer umrissenen gnostischen Kreisen finden. Die Antwort gibt die weitere Untersuchung.

¹⁾ Vgl. Harvey zu Iren. 1, 2, 4 S. 18 Anm. 2: The idea intended to be conveyed is that of a fence (= φραγμός!), not a cross. Vgl. ders. S. 32 Anm. 6. — Eine Verbindung der Spekulationen vom Pfahl = Zaun, Kreuz, Lebensbaum findet sich in einer interessanten Stelle bei Aphraates hom. XXIII S. 370 f. Es heißt dort, daß durch den Sündenfall zwischen dem Menschen und dem Baum des Lebens ein „Zaun“ entstand, der dann mit der furchtbaren Lanze und der sich drehenden Flamme identifiziert wird. Der Mensch konnte diesen „Zaun“ nicht übersteigen. „Da ließ er (der Baum) seine Äste lang wachsen und breitete seine Zweige aus und streckte seine Äste über den Zaun und warf seine Frucht aus Gnade über die Grenze hinaus, die um ihn herumgelegt war, um ihn zu schützen.“ Auf S. 372 f. heißt es dann allerdings: wenn der „Zaun, der um die Bösen ist“, einmal zerbrochen wird und die Guten nicht hineintreten in die Bresche, dann vernichtet das Schwert Sünder und Gerechte, gemäß Ez. 22, 30. Es handelt sich jetzt offenbar in der Idee um einen anderen φραγμός.

Drittes Kapitel

DER HIMMLISCHE ANTHROPOS

Der Zweck und Erfolg der Lösung des *μεσότηχον τοῦ φραγμοῦ* wird in Eph. 2, 15 in folgenden Sätzen beschrieben: *ἵνα τοὺς δύο κτίσῃ ἐν αὐτῷ εἰς ἓνα καινὸν ἄνθρωπον . . . καὶ ἀποκαταλλάξῃ τοὺς ἀμφοτέρους ἐν ἐνὶ σώματι τῷ θεῷ διὰ τοῦ σταυροῦ.*

Ist der *καινὸς ἄνθρωπος* eine der Phantasie des Verfassers entsprungene Vorstellung oder ist er eine Um- und Weiterbildung des paulinischen Anthroposgedankens, wie er etwa in Röm. 5, 12 ff.; 1. Kor. 15, 21. 45 ff. zum Ausdruck kommt, oder steht hinter dem *καινὸς ἄνθρωπος* auch wiederum eine konkrete, der mythologischen Begriffswelt entnommene Gestalt? Die erstgenannte Möglichkeit ist schon deshalb nicht wahrscheinlich, weil der Verfasser den für ihn konkreten Begriff ohne nähere Erklärung verwendet und als bekannt voraussetzt. Daß irgendeine Beziehung des Anthropos von Eph. 2, 15 zu dem von Röm. 5, 12 ff. und 1. Kor. 15 besteht, wird sich nicht leugnen lassen. Nur kann man die Gestalt von Eph. 2, 15 nicht als eine vom Verfasser des Epheserbriefes vollzogene Umbildung des paulinischen Anthroposgedankens bezeichnen. Denn wie soll aus dem *δεύτερος ἄνθρωπος*, der der Christus ist, durch das Denken des Verfassers des Epheserbriefes ein *καινὸς ἄνθρωπος* werden, der aus den beiden Völkern geschaffen ist, wenn nicht in einer hinter den beiden genannten *ἄνθρωποι* gelegenen Anthroposvorstellung die Möglichkeit und der Anstoß zu dieser Umbildung gegeben ist. Dann ist aber in Wahrheit in Eph. 2, 15 nicht 1. Kor. 15 und Röm. 5, 12 ff. um- oder weitergebildet worden, sondern eine Seite des gemeinsam zugrunde liegenden Anthroposgedankens ist von dem Verfasser des Epheserbriefes aufgegriffen und verwendet worden. Und damit ist die oben genannte dritte Möglichkeit bejaht. Der Verfasser des Epheserbriefes spricht auch hier wieder in Begriffen, die ihm in der Sprache seiner Umgebung angeboten waren. Wo aber findet sich die in Eph. 2, 15 und sonst im Epheserbrief vorausgesetzte Anthroposvorstellung wieder?

Um das zu ermitteln, beginnen wir mit Eph. 4, 13, wo zwar nicht von einem *ἄνθρωπος*, aber, was dasselbe ist, von einem *ἀνὴρ τέλειος* die Rede ist. Der himmlische Christus, heißt es in 4, 11 ff., „gab“ Apostel, Propheten, Evangelisten, Hirten und Lehrer . . . zum Bau

des Leibes Christi *μέχρι καταντήσωμεν οἱ πάντες εἰς τὴν ἐνότητα τῆς πίστεως καὶ τῆς ἐπιγνώσεως τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ, εἰς ἄνδρα τέλειον, εἰς μέτρον ἡλικίας τοῦ πληρώματος τοῦ Χριστοῦ . . .*

Noch Dibelius übersetzt: „bis daß wir alle gelangen . . . (und werden) zu einem „Vollkommenen“, der die Christusfülle zu fassen vermag“ und denkt dabei an Kol. 1, 28. Nun steht aber weder davon etwas da, daß wir zu einem „Vollkommenen“ „werden“, noch auch davon, daß dieser „Vollkommene“ die Christusfülle „zu fassen vermag“. Sondern wörtlich übersetzt lautet die Stelle: „Bis daß wir alle gelangen zur Einheit des Glaubens und der Erkenntnis des Sohnes Gottes, zu dem *ἄνθρωπος τέλειος*, zu dem Ausmaß der Größe des Pleroma des Christus.“ Was soll das aber dem nächsten Verständnis nach anderes heißen als, daß das Hinkommen zur „Einheit des Glaubens und der Erkenntnis des Sohnes Gottes“ parallelisiert ist mit dem Hingelangen zu dem *ἄνθρωπος τέλειος*, und das ist wiederum: zur höchsten Grenze des *πλήρωμα τοῦ Χριστοῦ*. Der *ἄνθρωπος τέλειος* ist niemand anders als der Christus, der Anthropos selbst, der als höchste Spitze seines eigenen Pleroma gedacht ist, oder, wie wir vorausgreifend sagen können, als *κεφαλὴ* seines *σῶμα*.

Die Vorstellung des Christus als himmlischen Anthropos wird deutlich durch die schon oben (S. 7) angeführte Stelle aus den Philippusakten. Hier bittet Philippus, daß er, wenn er nach seinem Tode in die Himmel aufsteigt, vor den verfolgenden Mächten behütet werde. Und dann heißt es (S. 86, 8 ff.): *νῦν οὖν, κύριέ μου Ἰησοῦ Χριστέ, ποιήσόν μοι ἀπαντῆσαι σοι ἐν τῷ ἁέρι* (Vers. 2: *ἐν νεφέλαις τοῦ ἁέρος*) . . . *καὶ μεταμόρφωσον τὴν μορφήν τοῦ σώματός μου ἐν ἀγγελικῇ δόξῃ* (Vers. 2: *σύμμορφον τῆς εἰκόνος τῆς δόξης σου καὶ ἀνάπαυσόν με ἐν τῇ δόξῃ τῆς μακαριότητός σου, εἰσαγαγὼν εἰς ἃ ἐπηγγείλω τοῖς ἁγίοις σου πᾶσιν εἰς τοὺς αἰῶνας*). Wie im Epheserbrief ist hier Christus oben in den Himmeln und der Gläubige gelangt am Ende zu ihm, um seinem Abbilde gleichgemacht, Ruhe zu finden in seiner *δόξα*. Das letztere fehlt im Epheserbrief oder kommt nur ganz abgewandelt in den Begriffen *σῶμα* und *πλήρωμα* zum Ausdruck, wodurch ein Hinweis darauf gegeben ist, daß für den Epheserbrief noch eine andere Vorstellung an dieser Stelle mitspricht.

Mythologischer und in das manichäische System eingebettet liegt die Vorstellung des Anthropos, zu dem die Seelen gelangen, im Bericht des Fihrist und „fast mit gleichen Worten“ bei Šarastānī vor ¹⁾.

¹⁾ Bei Reitzenstein, IEM., S. 28 f. und Waldschmidt-Lenz S. 57.

Der Wahrhaftige steigt nach seinem Tode mit Überwindung von mancherlei Anschlägen empor, „auf der Säule des Lobpreises ¹⁾ zu der Sphäre des Mondes, zu dem Urmenschen ²⁾ und zu der Nahnaha, der Mutter der Lebendigen, bis zu dem Zustand, in dem er zuerst in den Paradiesen des Lichtes war.“ Ähnlich, doch, abgesehen von der auf Kosten des Manichäismus gehenden mythologischen Erweiterung, der Vorstellung des Epheserbriefs nähergerückt, heißt es in den Akta Archelai 8, 7 S. 13: *τῆς οὖν σελήνης μεταδιδούσης τὸν γομον τῶν ψυχῶν τοῖς αἰῶσι τοῦ πατρός, παραμένονσιν ἐν τῷ στόλῳ τῆς δόξης, ὃς καλεῖται ἀ(ν)ήρ ὁ τέλειος. ὁ δὲ ἀ(ν)ήρ οὗτος στόλος ἐστὶ φωτός, ἐπειδὴ γέμει ψυχῶν τῶν καθαριζομένων.* Zum Verständnis dieser Stelle haben W a l d - s c h m i d t - L e n z S. 57 f. mit Recht die Bezeichnung des Srōs als Lichtsäule in manichäischen Fragmenten herangezogen. Von ihm ist in diesem Sinne z. B. die Rede in dem kurzen Lied Z. 364—367, das so beginnt:

„Wir loben und preisen und rühmen sehr
den Srōš (h)rōē,
den vollkommenen Mann,
die diamanten erscheinende Säule,
die die Welten trägt
und das All ganz erfüllt.“

Oder auch z. B. in T II D 77 R 13—15:

„Gepriesen sei dein Name,
erlöst dein Name
und erlöst deine Herrschaft,
Lichtsäule,
vollkommener Mann!“

Der Erlöser ist in diesen Liedern eine der Stationen „auf dem Wege des Lichts ins Paradies“ (S. 59), in Acta Archelai dagegen die letzte Station. Beidesmal ist er aber der Anthropos, zu dem die *ψυχαί* gelangen. Aber, was für unsern Zusammenhang wichtig wird, dieser *ἀνὴρ τέλειος* wird, wie im Epheserbrief, auf der einen Seite konstituiert durch die auffahrenden Seelen — sein *σῶμα* wird „erbaut“, heißt es im Epheserbrief —, auf der andern Seite ist der *ἀνὴρ τέλειος* aber

¹⁾ Zur Lichtsäule vgl. auch G ö t z e, Schatzhöhle, S. 51 und 53.

²⁾ Vgl. Augustin c. Faustum 20, 2 S. 536, 9 Zycha bei Reitzenstein-Schaefer, S. 303 Anm. 2, wo Christus, der mit dem Pater (und dem spiritus sanctus) ein numen bildet, als geminus mit seiner virtus in der Sonne wohnt, mit seiner sapientia im Mond. Auch hier scheint die beständige Lokalisierung des Christus-Anthropos in jener himmlischen Welt durch. Aber man sieht, wie die verwirrende Spekulation den ursprünglichen Gedanken noch weiter verdeckt hat.

doch auch wieder unabhängig von den Seelen schon immer *ἐν τοῖς ἐπουρανίοις*, und drittens ist er es selbst, der die *οἰκοδομή* seines Leibes besorgt. Dadurch gehören nicht nur die Acta Archelai, sondern auch der Epheserbrief in die „iranisch-gnostischen“ Kreise hinein, die wie Reitzenstein und zuletzt besonders H. Schaefer klarlegten, einerseits den Gedanken des irdischen Erlösers als des Abbildes (oder auch als Glieder) des zu gleicher Zeit in der Lichtwelt regierenden himmlischen Anthropos betonen, anderseits die Identität dieses Erlösers mit der Summe der Gläubigen (oder Seelen) hervorheben¹). Und so können wir zum Verständnis von Eph. 4, 13 heranziehen, was Reitzenstein, HMR.³, S. 279 f. ausführt: „In der Mithrasliturgie . . . ist dieses Licht-Selbst ein von dem Urgott in der Lichtwelt gebildeter Leib . . .; es ist ein Gottwesen zu dem der Myste flehen muß, wenn er in die Lichtwelt emporsteigen will. Ich kann davon gar nicht ablösen eine Angabe des Dēnkards (7, 2, 15. 16), der geistige Leib Zarathustras sei im Lichtraum viele tausend Jahre vor der Geburt des Propheten gebildet worden und bei den Erzengeln geblieben; er ist dies *σῶμα τέλειον* oder Licht-Selbst, das bei Gott weilt, während in der materiellen Welt Gayōmard (der Urmensch) inzwischen das Religionswissen vertritt“²).

Die Berechtigung, die angegebenen Parallelen zum Verständnis des Epheserbriefes heranzuziehen, ist dann gegeben, wenn nicht nur ein einzelner Begriff aus dem Neuen Testament sich mit einem solchen im Manichäismus deckt, sondern eine ganze Vorstellungsreihe. Denn wohl ist es denkbar oder sogar wahrscheinlich, daß etwa „*ἀνὴρ τέλειος*“ aus dem Epheserbrief in den Manichäismus übernommen ist. Und hier gilt der Satz von Waldschmidt-Lenz (S. 77 f.): „Übereinstimmungen in seinem (Manis) System mit dem Neuen Testament sagen . . . über etwaige Einwirkungen Irans auf das Neue Testament nichts aus.“ Aber wie soll man es sich vorstellen, daß im Manichäismus und im Christentum, d. h. hier im Epheserbrief dieselbe Vorstellung vom Anthropos und seinem Verhältnis zu den Gläubigen in der erwähnten dreifachen Weise vorliegt? Man wird hier natürlich

¹) Jetzt Reitzenstein, Vorgeschichte, S. 361 auch vom Aion im Indischen.

²) Vgl. auch Exc. ex Theod. 4, 2: *Αὐτός γάρ (ὁ κύριος) καὶ ἄνω φῶς ἦν καὶ ἐστὶ τὸ ἐπιφανὲν ἐν σαρκὶ καὶ τὸ ἐνταῦθα ὁφθέν οὐχ ὕστερον τοῦ ἄνω, οὐδὲ διεκέκοπτο, ἢ ἄνωθεν μετέστη δεῦρο, τόπον ἐκ τόπου ἀμείβων, ὡς τὸν μὲν ἐπιλαβεῖν, τὸν δὲ ἀπολιπεῖν· ἀλλ' ἦν τὸ πάντῃ ὄν καὶ παρὰ τῷ πατρὶ κἀνταῦθα· δύναμις γάρ ἦν τοῦ πατρός.* Vgl. Exc. ex Theod. 7, 3 f. Vgl. auch den Versuch des Aphraates, sich diesen Sachverhalt klarzumachen in hom. VI, 10 S. 103.

nicht sagen, daß der Epheserbrief aus dem Manichäismus entliehen hat, aber man kann auch nicht das Umgekehrte behaupten. Denn dazu sind die manichäischen Vorstellungen zu sehr in andere mythologische eingebettet und mit ihnen so eng verbunden, daß sie erst durch eine abstrahierende Analyse in ihrer Verwandtschaft mit einfacheren Mythologumena des Epheserbriefes erkannt werden, und also sich gegenüber dem Epheserbrief als ursprünglich selbständig erweisen. Da aber auch im Epheserbrief die erwähnte Anthroposvorstellung selbständig benutzt ist und in ihm gleichsam in ihrer Sprache gesprochen wird, ist es am wahrscheinlichsten, daß eine beiden Texten gemeinsame Mythologie im Hintergrund steht, die in verschiedenem Maße und je nach der beherrschenden Glaubensaussage abgewandelt ist.

Das ist um so wahrscheinlicher, als wir die dem Epheserbrief und den manichäischen Fragmenten gemeinsame Anthroposlehre noch an einer anderen Stelle finden, und zwar in der sogenannten Naassenerpredigt. Sie ist für unsere Zwecke besonders wichtig. Denn abgesehen davon, daß wir hier ein den manichäischen Texten zeitlich bei weitem vorangehendes Dokument vor uns haben, ist das Charakteristische der im Hintergrund von Eph. 4, 13 stehenden Anthroposlehre besonders deutlich zu erkennen. Um das zu sehen, folgen wir am besten dem von Reitzenstein neuerdings wieder herausgestellten Text ¹⁾ in seinen wichtigsten Punkten. Der Anthropos ist nach der Naassenerpredigt überall wiederzufinden. Wie alle Völker, so haben auch die Chaldäer, nach des Verfassers Meinung, die Lehre vom Anthropos. Und zwar heißt er Adam, aber auch *ὁ μέγας ἄνθρωπος* ²⁾ und ist das Abbild *ἐκείνου τοῦ ἄνω τοῦ ὑμνομένου Ἀδάμαντος ἀνθρώπου, τὸ πλάσμα τοῦ μεγάλου καὶ καλλίστου καὶ τελείου ἀνθρώπου* (c. 2). Nach der Besprechung der Herkunft der Psyche des Adam tritt plötzlich diese Psyche für den Anthropos selbst ein (c. 5 f.), und dieser hat sich stillschweigend in den *ἀρσενόδηλος ἄνθρωπος* verwandelt (c. 6), der er auch bis c. 17 bleibt. *Ἐὰν δὲ, φησίν, ἡ μήτηρ τῶν θεῶν ἀποκόψη τὸν Ἄττιν, καὶ αὐτὴ τοῦτον ἔχουσα ἐρώμενον, ἡ τῶν ὑπερκοσμίων, φησί, καὶ αἰωνίων ἄνω μακαρία φύσις τὴν ἀρρενικὴν δύναμιν τῆς ψυχῆς ἀνακαλεῖται πρὸς αὐτήν. ἔστι γάρ, φησί, ἀρσενόδηλος ὁ ἄνθρωπος* ³⁾ (c. 6). Vorher

¹⁾ Vgl. Reitzenstein-Schaeder S. 161—173.

²⁾ Vgl. Iren. 1, 12, 4; 30, 1; Epiph. adv. haer. 36, 2, 2.

³⁾ *ὁ ἄνθρωπος* gehört (anders Reitzenstein S. 162 Anm. 10) noch zum ursprünglichen Text.

hieß es, daß *πᾶσα φύσις ψυχῆς ὀρέγεται*. Dann werden Beispiele des *ὀρέγεσθαι* angeführt, aber der begehrte Gegenstand ist auf einmal Adonis oder Endymion, der ausdrücklich als der Adam der Assyrer ¹⁾ bezeichnet wird (c. 5). Endlich folgen in c. 6 die eben angeführten Sätze, deren zweiter eine Begründung nur bietet, wenn die Gleichung *ψυχή* = *ἄνθρωπος* vorausgesetzt ist. Die *ψυχή* ist dabei die Weltseele und auch der *Ἀνθρωπος* ist wohl schon als der aus den *ψυχαί* sich konstituierende „Mensch“ gedacht. Das wird dort klar, wo der Verfasser von Hermes als dem Anthropos redet (c. 10 ff.). Denn der Sinn der schwierigen Homerinterpretation in c. 14 ist dieser: Vom Archanthropos Adamas ist der Adamas = *ὁ χαρακτηριστικὸς ἐγκέφαλος* = *ἡ οὐσία* = *ὁ ἔσω ἄνθρωπος* in das *πλάσμα τῆς λήθης* gefallen und der Adamas, der mit Hermes gleichgesetzt ist, führt die *ψυχαί* wieder empor. Er ist der *ψυχαγωγὸς καὶ ψυχοποιπὸς καὶ ψυχῶν αἰτίας* (c. 12), anderseits aber als *χαρακτηριστικὸς ἐγκέφαλος* nach iranischer Gleichung der Same, das *σπέρμα*, also die *ψυχαί*, wie ja auch dem Fall des Adamas-Hermes vom *ἀρχάνθρωπος* herab der Sturz der zu erlösenden *ψυχαί* ²⁾ entspricht. So ergibt sich die für unsern Zweck wichtige Tatsache, daß der Anthropos selbst den gefallenen Anthropos zum oberen Anthropos führt, was in der Sprache des Epheserbriefes, einmal abgesehen von allen sachlichen und terminologischen Unterschieden heißt: Christus führt in sich selbst die Gläubigen zum himmlischen *ἄνθρωπος τέλειος*, der freilich — das muß der christliche Glaube trotz aller formalen Ähnlichkeiten festhalten — wiederum er selbst ist, aber nicht wie in der heidnischen oder auch christlichen Gnosis ein *ἀρχάνθρωπος*.

Noch einmal wird in der Naassenerpredigt die Vorsstellung vom *Ἀνθρωπος* deutlich. Bei den Samothrakern gibt es zwei Standbilder (c. 19), die den *ἀρχάνθρωπος* (= Adam) und den *ἀναγεννώμενος πνευ-*

¹⁾ καλοῦσι δὲ Ἀσσύριοι τὸ τοιοῦτον Ἀδωνιν ἢ Ἐνδυμίωνα. „τὸ τοιοῦτον“ bezieht sich zurück auf τὸ πλάσμα (c. 2).

²⁾ Vgl. c. 14: Ἀδάμας . . . ἀποπεπτωκὼς ἀπὸ τοῦ ἀρχανθρώπου <τοῦ> ἄνωθεν Ἀδάμαντος . . . καὶ κατενηγεμένος εἰς τὸ πλάσμα τῆς λήθης und c. 12 ἀπὸ τοῦ μακαρίου ἄνωθεν ἀνθρώπου κατηνέχθησαν ὧδε εἰς πλάσμα τὸ πῆλινον . . . (die Erlösungsbedürftigen). Vgl. zur Gleichsetzung des Anthropos mit den zu Erlösenden noch c. 17 ὁ ἐν πᾶσιν ἀρσενόθηλος ἄνθρωπος. Ebendort heißt es von dem als „ἐπουράνιον Μηνὸς κέρας“ bezeichneten: εὐρέθῃ ἐν τοῖς καλοῖς τοῦ Βενιαμὴν σπέρμασιν. Auch der christliche Zusatz vollzieht ohne weiteres die Gleichung des νέκος genannten οἶονεῖ ἐν μνήματι καὶ τάφῳ ἐγκατωρρηγμένους ἐν τῷ σώματι Anthropos mit den zu befreienden Pneumatikern.

ματικός, der κατὰ πάνθ' ὁμοούσιος ἐκείνῳ τῷ ἀνθρώπῳ ist. Dieser ἀρχάνθρωπος, der hier also Adam, d. h. dann der fallende Urmensch ist, heißt bei den Thrakern und bei den Phrygern Korybas (c. 20); denn er hat von der κορυφή und dem ἀχαρακτήριστος ἐγκέφαλος aus — hier taucht erst der eigentliche, d. h. oben so bezeichnete ἀρχάνθρωπος auf — seinen Abstieg begonnen. Die Doppelheit der ἀνθρωποι ist also zuerst in c. 19 die des einzigen Urmenschen Ἀδάμ und des πνευματικός, dann aber in c. 20 f. die des oberen und unteren Urmenschen, des ἀχαρακτήριστος ἀνθρώπος und des κεχαρακτηρισμένος, der mit den πνευματικοί natürlich identisch ist ¹⁾. Daraus ergibt sich, daß wohl auch Ἀδάμ und der ἀχαρακτήριστος ἀνθρώπος ursprünglich als eine Gestalt gedacht waren ²⁾ oder auch, daß die Spaltung des ἀχαρακτήριστος und χαρακτηριστικός ἀνθρώπος durch den Erlösungsvorgang hervorgerufen war. Der Abstieg des Erlösers vollzieht sich nach der in der Gnosis sonst oft beschriebenen Weise, wobei er immer zugleich der zu Erlösende ist. Der zu Erlösende aber ist wiederum identisch mit dem πνευματικός, der zur ἀναγέννησις durch die γνώσις gelangt. Unbekannt steigt er hernieder, ruft, in der γένεσις gefangen, zum Urmenschen, belehrt aber anderseits τοὺς ἰδίους ἀνθρώπους, daß er (oder der obere ἀνθρώπος?) sie nicht vergißt. Dann beginnt er (mit ihnen) seine ἄνοδος ³⁾, gelangt dabei an die πύλη bei dem Ὠκέανος, der ἀπὸ τῶν μέσων . . . τοῦ τελείου ἀνθρώπου fließt, und tritt dann durch dieses Tor ein zum τέλειος ἀνθρώπος, wo er ein θεός wird, ὅταν ἐκ νεκρῶν ἀναστὰς διὰ τῆς τοιαύτης πύλης εἰσελεύσεται εἰς τὸν οὐρανόν (c. 23), oder wo (c. 28) die mit ihm identischen πνευματικοί die Kleider abwerfen und alle νυμφίοι werden. Der Aufstieg ist aber, wie schon erwähnt, zugleich die ἀναγέννησις des τέλειος ἀνθρώπος. Wie diese gedacht ist, läßt sich aus dem nach Reitzenstein S. 170 Anm. 6 vielleicht

¹⁾ Vgl. c. 25. Die Wiedergeborenen sind die Kinder des Anthropos, der auch πολύκαρπος heißt. c. 27 wird der Name Eleusis erklärt: ὅτι ἡλθομεν . . . οἱ πνευματικοὶ ἀνωθεν ἀπὸ τοῦ Ἀδάμαντος (also auch hier Adamas = der obere Anthropos) ὄντες κάτω.

²⁾ Das ist besonders deutlich im folgenden, wo c. 21 S. 169, 1 der τέλειος ἀνθρώπος den oben gebliebenen Anthropos, S. 169, 4. 5 aber den hinab- und wieder hinaufgestiegenen bezeichnet. In Z. 5 ist daher nicht ein μή vor τέλειος ἀνθρώπος einzuschieben, wie Reitzenstein a. a. O. will. Τέλειος ἀνθρώπος ist hier ein fester Begriff für den aufsteigenden Anthropos und den Pneumatiker zugleich.

³⁾ Vgl. die Vorstellung vom Hinaufsteigen im Jordan bei den Mandäern, die aber dort m. E. nicht ursprünglich ist. Anders Reitzenstein, Vorgeschichte S. 12 f. und S. 375.

zum Haupttext gehörigen Zusatz zu c. 25 erkennen. Es heißt dort, nachdem festgestellt ist, daß die Rachel mit Grund (ἡδεὶ γάρ . . . , ὅτι οὐκ εἰσὶν) über ihre Kinder (die σαρκικοί) weint (Mt. 2, 18; Jeremia 31, 15): *θρηνεῖ δὲ καὶ Ἰερεμίας τὴν κάτω Ἱερουσαλήμ . . . τὴν κάτω γένεσιν τὴν φθαρτὴν. ἔγνω γάρ . . . Ἰερεμίας τὸν τέλειον ἄνθρωπον τὸν ἀναγεννώμενον ἐξ ὕδατος καὶ πνεύματος, οὐ σαρκικόν.* Das heißt: Jeremias beweint das untere Jerusalem, die untere, verfallende Geburt. Denn auch Jeremias erkannte den τέλειος ἄνθρωπος; die untere Geburt aber erkannte ihn nicht und vergeht deshalb. αὐτὸς γοῦν, fährt der Zusatz fort, ὁ Ἰερεμίας ἔλεγεν (17, 9): „ἄνθρωπός ἐστι καὶ τίς γινώσεται αὐτόν“; οὕτως . . . ἐστὶ πάνν βαθεῖα καὶ δυσκατάληπτος ἢ τοῦ τελείου ἀνθρώπου γινώσις. ἀρχὴ γάρ . . . τελειώσεως γινώσις ἀνθρώπου, θεοῦ δὲ γινώσις ἀπηρτισμένη τελειώσις.

Er selbst aber, Jeremias, sagt ja, wer erkennt wohl den ἄνθρωπος? Er ist also selbst ein Zeuge dafür, daß die γινώσις des τελίος ἄνθρωπος, die die ἀναγεννώμενοι oder πνευματικοί bei der ἀναγέννησις gewinnen, eine sehr tiefe und schwer zu erfassende ist. Ist sie doch auch der Beginn der τελειώσις. Wenn auch der Zusatz m. E. nicht zu dem Haupttext gehört, so hat er doch den Gedanken des Predigers richtig wiedergegeben. Denn dieser sagt ja selbst, daß das παραδέξασθαι καὶ λαβεῖν τὸ μέγα τοῦτο καὶ ἄρρητον μυστήριον, πάνν δύσκολον ist (c. 23). τοῦτ' ἐστὶ, φησὶν, οὐδεὶς τούτων τῶν μυστηρίων ἀκροατὴς γέγονεν εἰ μὴ μόνοι <οἱ>γνωστικοὶ τέλειοι.

Sein schwer faßbares Geheimnis, das den Gnostikern allein vorbehalten ist, ist aber kein anderes als eben das Mysterium des Anthropos, dessen Gnosis er, der Prediger, als Mystagoge verbreitet. Dieser Vorgang zwischen dem Mystagogen und dem Mysten ist aber anderseits eine Nachahmung des in der Mystagogie selbst geschilderten Erlösungsvorganges der Wiedergeburt: die Gnosis des Anthropos führt zur τελειώσις. Diese aber geht parallel dem Emporsteigen des Anthropos, der selbst die Pneumatiker in sich faßt (oder auch: mit sich führt), zum oberen Anthropos, woraus wiederum die Gleichheit der „beiden Menschen“ zu ersehen ist.

Nun aber lesen wir noch einmal die Ausführungen in Eph. 4, 13. Der obere Christus (vgl. 4, 10) „gab“ die Apostel usw. zur Zubereitung der Heiligen für das Werk des Dienstes, für den Aufbau des Leibes des Christus (der so hoch gebaut wird) „bis wir alle gelangen zur Einheit des Glaubens und der Erkenntnis des Sohnes Gottes, zum ἀνὴρ τέλειος, . . . damit wir nicht mehr unverständlich seien . . .“ Wir

haben hier also nicht nur die oben erwähnte Vorstellung vom Anthropos, der die Gläubigen in sich selbst, in seinem Leib, zum (oberen) Anthropos führt, — wobei noch zu beachten ist, daß das *ἔδωκεν τοὺς μὲν ἀποστόλους* usw. wie im Mythos den Ausgangspunkt vom (oberen) Anthropos sicherstellt —, sondern dieser ganze mythologische Vorgang ist, wie in der Naassenerpredigt, parallelisiert mit dem Vorgang der Gnosis: das Gelangen zum Anthropos ist nichts anderes als das Gelangen zur Gnosis¹⁾ des Anthropos. Es heißt nicht zufällig *εἰς ἐνότητά τῆς πίστεως καὶ ἐπιγνώσεως τοῦ νιοῦ τοῦ θεοῦ*.

Haben wir so die Existenz eines himmlischen Anthropos im Vorstellungshintergrund des Epheserbriefes festgestellt, so versteht man auch die Stelle in Eph. 2, 15, von der wir den Ausgang nahmen, wenigstens so weit, als in ihr von einem (mythologischen oberen) Anthropos die Rede ist, den Christus in sich selbst (*ἐν αὐτῷ*) geschaffen hat. Das stimmt ja damit überein, daß er vorher das *μεσότοιχον* durchbrochen hat, das das untere vom oberen Reich trennt²⁾. Für

¹⁾ Dabei kommt natürlich alles darauf an, welcher Art diese Gnosis des Anthropos ist. Da sie sich nach ihrem Gegenstand richtet, ist sie im Epheserbrief jedenfalls unlösbar von der *ἀγάπη* und der *πίστις*. Und zwar ist es dort — um es kurz zu sagen — so, daß sich die *ἐπιγνώσις* als Erkenntnis der in Christus für das Erbe geöffneten Existenz vollzieht in einem durch die *ἀγάπη* aufgeschlossenen Leben, daß aber die *ἀγάπη* gründet in der *πίστις*, welche ist das Zukommen und das gehorsame Annehmen des *λόγος τῆς ἀληθείας*, des Wortes, in dem der Apostel sein ihm im Modus der Offenbarung enthülltes Geheimnis von Christus weitergibt.

²⁾ Zum *καινὸς ἄνθρωπος* in 4, 24 vgl. meine religionsgeschichtliche Untersuchung zu Ign. S. 88 Anm. 2. Er ist zugleich der *ἔσω ἄνθρωπος* wie in der Gnosis (vgl. Eph. 4, 24 mit 3, 16). Auch das *κραταιωθῆναι . . . εἰς τὸν ἔσω ἄνθρωπον* und das *κατοικῆσαι τὸν Χριστόν . . . ἐν τοῖς καρδίαις ὅμων* in 3, 16 ff. entsprechen sich. Daß der in der Gnosis weit verbreitete Begriff *ἔσω ἄνθρωπος* nicht aus Röm. 7, 22; 2. Kor. 4, 16 stammt, wird man, wenn man die Stellen dafür in der gnostischen Literatur einigermaßen übersieht, nicht mehr annehmen. Man vergleiche besonders Naass. Predigt c. 14; Reitzenstein-Schaefer S. 166; Bitys bei Zosimos Poim. S. 104; Iren. 1, 13, 2; 21, 4; 21, 5; Epiph. 36, 2, 7; Test. Dom. Rahm. S. 63; 133; Act. Petr. c. 2 S. 47, 5 f.; Aphraat. S. 94. Ferner die zahlreichen und deutlichen Parallelen zu Eph. 3, 16 ff. in den mand. Schriften: Der *ἔσω ἄνθρωπος* als Seele RG. 327 f.; LG. S. 430, 30 f. (529, 19 f.); als Adam LG. 571, 10 ff.; als Mana, der in uns wohnt, RG. 287, 8; 316, 29; LG. 442, 25 f.; als Mandā d'Haijē Joh. Buch, S. 204; Lit. S. 198; als verborgener Mana RG. 242, 30 ff.; 246, 1; als verborgener Adam LG. 486, 17; 571, 14; als Adakas RG. 110, 26; 244, 15; 246, 1; besonders bemerkenswert sind Stellen wie LG. 461, 15 ff.:

den ganzen Begriff *καινός άνθρωπος*¹⁾ sind die nächstliegenden Parallelen Ign. Eph. 20, 1 und Smyrn. 4, 2. Doch sind die Begriffe *καινός άνθρωπος* und *άνηρ τέλειος* dort nicht näher umschrieben, so daß etwa die dahinterliegende Vorstellung von hier aus erläutert werden

„Wie der Mana dasteht und sich aufzuklären sucht,
kommt der Mann, sein Helfer:
„Du sollst mit mir wohnen,
und in deinem Herzen werden wir Platz nehmen.
Wir werden in deinem Herzen Platz nehmen
und dich zu deiner hehren Schkina emporheben.“

Vgl. noch RG. S. 244, 37 f.; 389, 25; LG. S. 542, 5 f.

¹⁾ Dieses *μεσότηχον* findet sich übrigens auch — und das ist eine Bestätigung des oben darüber Gesagten — in der Naassenerpredigt. Hermes führt die Seelen auf dem Weg zu den *αἰώνια χωρία* auch zu dem Okeanos hin, der bald *κάτω* bald *άνω* fließt. Wenn er *κάτω* fließt, geschieht die Geburt der Menschen, *ὅταν δὲ ἄνω ἐπὶ τὸ τεῖχος καὶ τὸ χαράκωμα καὶ τὴν Λευκάδα πέτρην* (H o m e r, Odyss. 24, 11), *γένεσις ἐστὶν θεῶν* (c 16). Wie das zu verstehen ist, zeigt der Zusatz, in dem der Okeanos mit dem Jordan identifiziert ist. *οὗτος . . . ἐστὶν ὁ μέγας Ἰορδάνης, ὃν κάτω ῥέοντα καὶ κωλύοντα ἐξελεῖν τοὺς υἱοὺς Ἰσραὴλ ἐκ γῆς Αἰγύπτου . . . ἀνέστειλεν Ἰησοῦς καὶ ἐποίησεν ἄνω ῥεῖν*. Der Jordan, ursprünglich wohl die Grenze, ist das lebende Wasser, das die Verbindung mit der oberen Welt aufrecht erhält. Dasselbe ist der Ozean. Das wird deutlich in c. 21, wo Mesopotamien, in das Jakob zieht, gedeutet ist als *ἡ τοῦ μεγάλου Ὠκεανοῦ ῥοή, ἀπὸ τῶν μέσων ῥέουσα τοῦ τελείου ἀνθρώπου*. Ursprünglich selbst die Grenze, ist er jetzt als der Fluß charakterisiert, der die Lichtwelt mit der irdischen in Verbindung bringt und zur Mauer und zum Zaun, der die Welten scheidet, hinführt bzw. sie durchbricht und ihren Ring spaltet. Das wird sehr klar aus mand. Quellen. Jordan und Ozean (Weltmeer) sind auch hier vertauschbar. Vgl. RG. S. 12, 14 f.; 193, 1 ff. Der Ozean als Weltgürtel findet sich RG. 267, 21; 281, 18 ff. An letzterer Stelle heißt es: „Das große Weltmeer umkreist die ganze Tibil, außer dem Tore des Nordens. Denn man kann das lebende Wasser nicht vom Lichtorte abschneiden. Alle Welt bezeugt, daß das lebende Wasser unterhalb des Thrones Gottes hervorkommt, . . . Die andern, die heißen Winde, die zwischen den Mauern kreisen und zwischen den Toren hervorbrechen, wehen über das Weltmeer. Denn das Weltmeer ist heiß und das Wasser ist heiß . . .“ Hier haben wir den Ozean als *τεῖχος καὶ χαράκωμα* (neben den „Mauern“), der nur den Fluß des lebenden Wassers (in der Naassenerpredigt also den *Ἰορδάνης* bzw. den *Ὠκέανος*) freiläßt. Die Übereinstimmung ist deutlich. Selbst das Tor des Nordens fehlt hier nicht. Denn Jakob sah den Eingang zum Himmel als er *εἰς Μεσσοποταμίαν* reiste, also zum großen Ozeanfluß. Als Weltzaun findet sich bei den Mandäern auch der Drache LG. S. 430, 21; 433, 36; dieser und der Ozean gehören eng zusammen. Vgl. Act. Thom. c. 32 S. 149, 1 ff. Der Drache sagt: *υἱός εἰμι ἐκείνου τοῦ τὴν σφαῖραν ζωννύοντος· συγγενὴς δὲ εἰμι ἐκείνου τοῦ ἐξῴθεν τοῦ ὠκεανοῦ ὄντος, οὗ ἡ οὐρά ἔγκειται τῷ ἰδίῳ στόματι*. Es sind gleichsam alles Ringe, die die Welt umgeben: Drache, Ozean, Schlange; aber alle sind im Grunde identisch. So nimmt es kein

könnte. Was Eph. 2, 15 unter dem *καινός ἄνθρωπος* versteht, wird sich nur zeigen lassen, wenn der Begriff des *σῶμα* des Christus klar-gestellt ist; denn dem *εἰς καινός ἄνθρωπος* entspricht das *ἐν σῶμα* in 2, 16. Daß vom Somagedanken aus auch sonst Licht auf die Gestalt des Christus im Epheserbrief fällt, indem er eigentlich erst die von ihm nicht ablösbare *ἐκκλησία*-Vorstellung konstituiert, werden die folgenden Ausführungen zeigen.

Viertes Kapitel

DIE KIRCHE ALS LEIB CHRISTI

Ich setze zur besseren Übersicht die für den *σῶμα*-Gedanken in Betracht kommenden Stellen aus dem Epheser- und Kolosserbrief (und Ign.) zusammen.

Eph. 2, 15 *ἵνα τοὺς δύο κτίσῃ ἐν αὐτῷ εἰς ἓνα καινὸν ἄνθρωπον . . . καὶ ἀποκαταλλάξῃ τοὺς ἀμφοτέρους ἐν ἑνὶ σώματι τῷ θεῷ διὰ τοῦ σταυροῦ.*

Kol. 3, 15 *ἡ εἰρήνῃ τοῦ Χριστοῦ . . . εἰς ἣν καὶ ἐκλήθητε ἐν ἑνὶ σώματι.*

Ign. ad. Smyrn. 1, 2 *ἵνα ἄρῃ σύσσημον . . . εἰς τοὺς ἀγίους καὶ πιστοὺς αὐτοῦ, εἴτε ἐν Ἰουδαίοις εἴτε ἐν ἔθνεσιν, ἐν ἑνὶ σώματι τῆς ἐκκλησίας αὐτοῦ.*
Eph. 3, 6 *εἶναι τὰ ἔθνη συνκληρόνομα καὶ σύνσωμα καὶ συμμέτοχα τῆς ἐπαγγελίας.*

Eph. 4, 3 f. *τηρεῖν τὴν ἐνότητα τοῦ πνεύματος ἐν τῷ συνδεσμῷ τῆς εἰρήνης· ἐν σῶμα καὶ ἐν πνεῦμα, . . .*

Eph. 1, 22 f. *καὶ αὐτὸν ἔδωκεν κεφαλὴν ὑπὲρ πάντα τῇ ἐκκλησίᾳ, ἣτις ἐστὶν τὸ σῶμα αὐτοῦ, τὸ πλήρωμα τοῦ τὰ πάντα ἐν πᾶσιν πληρουμένου.*

Eph. 4, 12 *εἰς οἰκοδομὴν τοῦ σώματος τοῦ Χριστοῦ . . .*

Eph. 4, 15 *ἵνα . . . αὐξήσωμεν εἰς αὐτὸν τὰ πάντα, ὅς ἐστιν ἡ κεφαλὴ, Χριστός, ἐξ οὗ πᾶν τὸ σῶμα . . . τὴν αὔξησιν τοῦ σώματος ποιεῖται εἰς οἰκοδομὴν ἑαυτοῦ ἐν ἀγάπῃ.*

Kol. 2, 19 *καὶ οὐ κρατῶν τὴν κεφαλὴν, ἐξ οὗ πᾶν τὸ σῶμα . . . αὖξει τὴν αὔξησιν τοῦ θεοῦ.*

Wunder, wenn als vierter Ring der *φραγμός* des Paradieses erscheint: *ἐγὼ εἰμι ὁ διὰ τοῦ φραγμοῦ εἰσελθὼν ἐν τῷ παραδείσῳ*. Es ist die Stelle, die oben besprochen ist.

In c. 14 der Naassenerpredigt ist ebenfalls vom *τείχος καὶ χαράκωμα* die Rede. Doch ist an dieser Stelle unklar, ob damit der menschliche Körper oder ebenfalls der Zaun dieser Welt gemeint ist. Im ersteren Fall läge die bei den Mandäern und auch sonst beliebte Vertauschung der Prädikate von Körper und Welt vor.

Eph. 5, 23 ὡς καὶ ὁ Χριστὸς κεφαλὴ τῆς ἐκκλησίας, αὐτὸς σωτὴρ τοῦ σώματος.

Kol. 1, 18 καὶ αὐτὸς ἐστὶν ἡ κεφαλὴ τοῦ σώματος, τῆς ἐκκλησίας.

Kol. 2, 10 ὅς ἐστιν ἡ κεφαλὴ πάσης ἀρχῆς καὶ ἐξουσίας.

Kol. 1, 24 b ἀνταναπληρῶ τὰ ὑστερήματα τῶν θλίψεων τοῦ Χριστοῦ . . . ὑπὲρ τοῦ σώματος αὐτοῦ, ὃ ἐστὶν ἡ ἐκκλησία . . .

Ign. ad Smyrn. 11, 2 ἀπέλαβον τὸ ἴδιον μέγεθος καὶ ἀπεκατεστάθη αὐτοῖς τὸ ἴδιον σωματεῖον.

Eph. 5, 29f. καθὼς καὶ ὁ Χριστὸς τὴν ἐκκλησίαν, ὅτι μέλη ἐσμὲν τοῦ σώματος αὐτοῦ .

Eph. 4, 25 ὅτι ἐσμὲν ἀλλήλων μέλη.

Ign. ad Trall. 11, 2 οὐ δύναται οὖν κεφαλὴ χωρὶς γεννηθῆναι ἄνευ μελῶν, τοῦ θεοῦ ἔνωσιν ἐπαγγελλομένου, ὃ ἐστὶν αὐτός.

Ign. ad Eph. 4, 2 ἵνα ἐπιγινώσκῃ . . . μέλη ὄντας τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ.

Schon aus dieser Zusammenordnung ergibt sich ein klares Bild der im Epheserbrief herrschenden Vorstellungen. In einem Leibe und zwar in seinem Leibe trägt Christus Heiden und Judēn (die Gläubigen) zu Gott empor (Eph. 2, 15; Kol. 3, 15; Ign. Smyrn. 1, 2; Eph. 3, 6). Ein Leib (Eph. 4, 4) und zwar sein, des Christus Leib, ist die ἐκκλησία (Eph. 1, 22 f.; Kol. 1, 24 b; 1, 18; Eph. 5, 23), und die Gläubigen sind seine und damit untereinander Glieder (Eph. 5, 30; 4, 25; Ign. Trall. 11, 2; Ign. Eph. 4, 2). Dieser Leib des Erlösers bewegt sich von Christus her im Wachsen, im Aufbau zu Christus selbst hin (Eph. 4, 12. 15 f.; Kol. 2, 19), der ja die κεφαλὴ des σώμα, der ἐκκλησία, ist.

Es wird wohl kaum einer auf den Gedanken kommen, daß diese merkwürdige Vorstellung vom Verhältnis von Χριστὸς und ἐκκλησία eine einfache bildliche Übertragung von Verhältnissen des natürlichen Leibes auf Χριστὸς und ἐκκλησία durch den Verfasser des Epheserbriefes ist. Denn abgesehen davon, daß der „Leib“ eigentlich ein Rumpf ist, wie schon H. J. Holtzmann (Neutestamentliche Theologie, S. 293 f.) gesehen hat, ist das Wachsen des Leibes ein ganz unnatürliches, nämlich zum Haupte hin, obwohl es auf der anderen Seite wieder vom Haupt ausgeht. Vor allem ist aber zu beachten, daß Christus sowohl die κεφαλὴ allein ist, als auch das σῶμα + κεφαλὴ. Er ist sowohl der Anthropos selbst, wie die κεφαλὴ des Anthropos. Man kann schon von diesen Voraussetzungen aus im Sinne des Epheserbriefes von Christus sagen, was etwa von Ormuzd und dem Weltgott Αἰὼν gilt (vgl. Reitzenstein, IEM, passim),

daß er sowohl das Ganze wie auch einen Teil des Ganzen darstellt. Das ist nur eine andere Ausprägung dessen, was wir schon oben bei der Vorstellung vom *ἀνὴρ τέλειος* feststellten: der Anthropos ist zugleich im Himmel und auf der Erde. Dort als „Haupt“, das doch der ganze Christus wieder ist, hier als *σῶμα*, das aber wiederum doch das *σῶμα τοῦ Χριστοῦ* ist. Durch solche Erwägungen wird auch von vornherein bestätigt, was Dibelius in seinem Exkurs: „Die Vorstellung von Christus als Weltseele und Welt schöpfer“ für den Kolosserbrief festgestellt hat, daß hinter der Christusgestalt des Kolosserbriefes (und Epheserbriefes)¹⁾ die Anthropos- (bzw. Aion-) Theologie einer immer mehr sich erhellenden „Gnosis“ steht.

Bevor wir zu Einzelheiten weitergehen, müssen wir noch den in allen älteren und z. T. auch neueren Kommentaren (Abbot, Ewald, Haupt, Herm. v. Soden, auch Traugott Schmidt) verbreiteten Gedanken abwehren, daß die Somavorstellung des Epheserbriefes paulinisch sei oder (wenn der Epheserbrief für „unecht“ gilt) aus der der paulinischen Briefe sich „entwickelt“ habe.

Abgesehen davon, daß eine solche Ausspinnung des Begriffes *σῶμα* sich höchstens in der Linie von Röm. 12, 4 ff. und 1. Kor. 12, 12 ff. vollziehen könnte, aber nie zu den oben geschilderten Vorstellungen führt, läßt sich auch sonst nachweisen, daß Paulus in diesem Sinne nicht die Quelle für den Epheserbrief gewesen sein kann²⁾. Denn es ist historisch nicht zulässig, die Priorität eines bildhaften Begriffes dort zu suchen, wo er vereinzelt und aus seinen bildhaften Zusammenhängen herausgelöst auftritt. Vielmehr ist stets dort der Begriff ursprünglich, wo das im Bild Ausgedrückte in einer — an ihm selbst gemessen —

¹⁾ Auf den Unterschied zwischen Kolosser- und Epheserbrief gehe ich hier nicht ein. Denn soviel ist jedenfalls sicher, daß beide Briefe in bezug auf die Gestalten des Christus und der Ekklesia einen gemeinsamen Hintergrund haben, der freilich durch die verschiedene Betonung zu verschiedenem Ausdruck gelangt. Im Kolosserbrief steht der *Ἀνθρώπος* Christus als Weltseele oder Aion durchaus im Vordergrund, im Epheserbrief aber die Ekklesia. Beide Briefe aber unterscheiden sich m. E. wesentlich von den paulinischen Briefen. Jedenfalls kann man nicht — schon im Hinblick auf den Anthropos- und Ekklesiagedanken — dem Paulus den Kolosserbrief zu- und den Epheserbrief absprechen. Man muß dann schon mit dem Kolosser- auch den Epheserbrief für „echt“ erklären. Daß das beschwerlich ist, zeigen die Ausführungen im Text.

²⁾ Für den Kolosserbrief siehe jetzt Lohmeyer, Der Brief an die Kolosser, S. 61 Anm. 2.

konkreten Umgebung steht. Der Begriff *σῶμα* aber als das *σῶμα τοῦ Χριστοῦ* und in bezug auf die *ἐκκλησία* und die *κεφαλή* ist im Epheser- (und Kolosser-) Brief konkreter als bei Paulus: Bei Letzterem wird die Gleichung *ἐκκλησία* = *σῶμα Χριστοῦ* nie ausdrücklich vollzogen. Christus wird nie als die *κεφαλή* der Kirche bezeichnet, sondern in durchaus anderem Sinn¹⁾ als *κεφαλή* des Mannes (1. Kor. 11, 3). Auch ist bei ihm eine Gleichung *σῶμα* = *σάρξ* = *γυνή* = *ἐκκλησία*, wie sie in Eph. 5, 28 bis 5, 32 vorausgesetzt ist, ausgeschlossen²⁾.

Seine positiven Aussagen über die *ἐκκλησία* als *σῶμα Χριστοῦ* laufen ebenfalls in eine ganz andere Richtung als die des Epheserbriefes. In Röm. 12, 4 und 1. Kor. 12, 12 ff. ist die Grundlage der Ausführungen der in der griechischen Popularphilosophie und, wie Lohmeyer zu Kol. 1, 18 zeigt, auch im späteren Judentum nicht unbekannte Vergleich einer Gemeinschaft mit dem menschlichen Leib³⁾. Hier gehört die *κεφαλή* durchaus zum *σῶμα*. Was Röm. 12, 5 gesagt ist: „so sind wir die vielen ein Leib in Christus“, könnte der Epheserbrief in dieser Formulierung nie sagen. Denn bei ihm können Leib und Christus eben nur als Leib und Christus = *κεφαλή* zusammenstehen. In Christus sein, heißt für den Epheserbrief im Leib sein⁴⁾, für Paulus aber muß der Leib selbst erst als ein „Leib in Christus“ charakterisiert werden. Man kann auch sagen: Paulus will mit einem einfachen Vergleich durch „Leib“ das Verhältnis der in Christus Gläubigen untereinander bezeichnen. Daß sie ein Leib sind, soll ihnen in ihren Streitigkeiten sagen, daß sie füreinander in jeglicher Weise zur gegenseitigen Hilfeleistung und Anteilnahme da sind. Der Epheserbrief will mit dem ihm gegebenen Begriff *σῶμα* das Verhältnis der Gemeinde zu Christus verdeutlichen. Bemerkenswert sind noch die Ausführungen in 1. Kor. 12, 12 ff. Nach dem Eingang *καθάπερ* . . . bis *ἐν ἑστίν σῶμα* wäre entsprechend Röm. 12, 4 f. fortzufahren: „So sind auch wir vielen Glieder der Gemeinde ein Leib und zwar ein Leib in Christus“⁵⁾. Aber Paulus sagt einfach abkürzend: *καὶ οὕτως ὁ Χριστός*, was man wohl wiedergeben kann

¹⁾ In welchem freilich, läßt sich schwer sagen. Vielleicht in dem auch sonst üblichen Sinn von *ἀρχή* = Anfang (Herrschaft); es ist das Gegenteil von *εἰκὼν καὶ δόξα* in 1. Kor. 11, 7 ff.

²⁾ Gerade 1. Kor. 11, 3 ist nur ein Bild, aber nicht mehr.

³⁾ Vgl. Lietzmann² zu 1. Kor. 12, 12. Vgl. auch 1. Clem. c. 37 f. Vgl. Lohmeyer a. a. O. S. 62, 1.

⁴⁾ Vgl. unten im Text über *ἐν Χριστῷ* im Epheserbrief.

⁵⁾ Vgl. Lietzmann² zu 1. Kor. 12, 12 ff.

mit: so steht es auch dort, wo Christus ist. Und nun wird das in V. 13 mit der Taufe begründet: „Denn wir sind auch in einem Geiste alle zu einem Leib getauft worden . . . Ich möchte hier, im Unterschied zu früheren Aussagen (Ignatius S. 90 f.) behaupten, daß auch in diesem Zwischensatz nicht die Gleichung $\chi\rho\iota\sigma\tau\acute{o}\varsigma = \sigma\acute{\omega}\mu\alpha = \acute{\epsilon}\kappa\kappa\lambda\eta\sigma\iota\alpha$ als eine dem Paulus bekannte vorausgesetzt werden muß. Denn nichts spricht dafür, daß der „Leib“, zu dem die Gläubigen durch die Taufe geworden sind, der Leib Christi als des Anthropos ist (was ja immer heißen müßte, daß er das Haupt ist!), sondern Paulus sagt nur, daß dieser durch die Taufe gewordene Leib der Gemeinde Christus angehört, sein Eigentum ist. So kann er auch einfach fortfahren, an V. 12 anknüpfend und ihn wiederholend: „denn auch der (menschliche) Leib besteht nicht aus einem Glied, sondern aus vielen.“ Nachdem dieser Gedanke ausgesponnen ist, schließt er mit dem Satz V. 27: „Ihr aber seid ein Leib, der Christus gehört, und im einzelnen Glieder.“ Es soll nicht, wie im Epheserbrief, gesagt werden, daß sie der Leib des Christus und seine Glieder (das $\alpha\upsilon\tau\omicron\upsilon$ bei $\mu\acute{\epsilon}\lambda\eta$ fehlt bei Paulus!) sind, sondern daß sie als ein Leib dem Christus gehören und insofern als Teile eines Leibes untereinander Glieder sind¹⁾. Ich denke, der Unterschied ist klar: bei Paulus ist der Ausgangspunkt und der Sinn der Ausführungen über die Gemeinde als $\sigma\acute{\omega}\mu\alpha$ stets der einfache Vergleich der Einheit der menschlichen Glieder bei aller Vielheit mit der Einheit der Christusgläubigen $\acute{\epsilon}\nu \acute{\epsilon}\nu\iota \pi\nu\epsilon\upsilon\mu\alpha\tau\iota$ bei aller Mannigfaltigkeit der $\chi\rho\iota\sigma\mu\alpha\tau\alpha$. Im Epheserbrief ist der Begriff $\sigma\acute{\omega}\mu\alpha$ eingeführt auf Grund einer Vorstellung, die den Leib des himmlischen Anthropos von vornherein gleichsetzt mit der Gemeinde. Was Paulus in bezug auf den „Leib“ mit dem Genetiv $\chi\rho\iota\sigma\tau\omicron\upsilon$ (1. Kor. 12, 27) oder mit $\acute{\epsilon}\nu \chi\rho\iota\sigma\tau\acute{\omega}$ (Röm. 12, 5) ausdrückt, die Möglichkeit des Leibseins der Gemeinde nur in der Zugehörigkeit zu Christus, das liegt für den Epheserbrief in der Unterordnung des $\sigma\acute{\omega}\mu\alpha$ unter Christus als der $\kappa\epsilon\phi\alpha\lambda\acute{\eta}$. Für Paulus wäre es unmöglich zu sagen, daß Christus das Haupt des $\sigma\acute{\omega}\mu\alpha$ wäre. Das

¹⁾ Der „Leib des Christus“ im strengen Sinn steht im Gegensatz zu dem „Blut des Christus“ 1. Kor. 10, 16 f. Durch die sakramentale Speise hat man Gemeinschaft mit ihm. Und weil es eine gemeinsame sakramentale Speise gibt, sind die vielen Gläubigen auch ein Leib. Das einheitliche Sakrament also begründet hier den Einheits- und Leibcharakter der Gemeinde wie in 1. Kor. 12, 13. In Eph. 4, 4 dagegen steht $\acute{\epsilon}\nu \beta\acute{\alpha}\pi\tau\iota\sigma\mu\alpha$ neben $\acute{\epsilon}\nu \sigma\acute{\omega}\mu\alpha$ *καὶ* $\acute{\epsilon}\nu \pi\nu\epsilon\upsilon\mu\alpha$. u. a. Ja, daß ein Leib ist, wird als Begründung der Aufforderung angeführt ebenso wie daß ein Geist, ein Herr, ein Glaube, eine Taufe, ein Gott ist.

σῶμα hat ja selbst ein Haupt: einige der Gläubigen sind selbst das „Haupt“. Für den Epheserbrief wäre es unmöglich zu sagen, daß der Leib Christi Eigentum ist. Denn der Leib gehört ihm nicht, sondern der ist er.

Nachdem nun festgestellt ist, daß weder die eigene Phantasie des Verfassers noch Paulus die Quelle des Somagedankens im Epheserbrief sind, gilt es den Umkreis aufzusuchen, innerhalb dessen gleiche oder ähnliche Vorstellungen in bezug auf den Erlöser und seine Gemeinde üblich waren.

Daß die *ἐκκλησία* das *σῶμα* des Erlösers ist, wird nirgends so ausführlich dargelegt wie in der valentinianischen und der mit ihr verwandten Gnosis. Allerdings ist hier für die Gläubigen (die Pneumatiker) der in der westlichen Gnosis maßgebende Terminus *σπέρμα* üblich und der Erlösungsvorgang vielfach von der Sophia-Mythologie bestimmt. Doch sind das nur Unterschiede, die den späteren Charakter der uns vorliegenden valent. Schriften kennzeichnen. Die ursprünglichen Vorstellungen scheinen aber noch klar durch. So ist es ein wiederholt angeführtes Motiv, daß der Erlöser mit seinen Erlösten zusammen ins Pleroma einzieht. Exc. ex Theod. 42, 1 ff. heißt es: *Ὁ Σταυρὸς τοῦ ἐν πληρώματι Ὄρου σημείον ἐστίν· χωρίζει γὰρ τοὺς ἀπίστον τῶν πιστῶν ὡς ἐκείνος τὸν κόσμον τοῦ πληρώματος· διὸ καὶ τὰ σπέρματα ὁ Ἰησοῦς διὰ τοῦ σημείου ἐπὶ τῶν ὤμων βαστάσας εἰσάγει εἰς τὸ πλῆρωμα. ὥμοι γὰρ τοῦ σπέρματος ὁ Ἰησοῦς λέγεται, κεφαλὴ δὲ ὁ Χριστός. ὁθεν εἴρηται· „ὅς οὐκ αἴρει τὸν σταυρὸν αὐτοῦ καὶ ἀκολουθεῖ μοι, οὐκ ἔστι μου ἀδελφός.“ ἦρην οὖν τὸ σῶμα τοῦ Ἰησοῦ, ὅπερ ὁμοούσιον ἦν τῇ ἐκκλησίᾳ.*

Wenn man von der späten Trennung von Ἰησοῦς und ὁ Χριστός und der Kombination mit dem Horos absieht, wird hier gesagt, daß Christus als die *κεφαλὴ* durch das Kreuz das *σῶμα*, das die *σπέρματα* darstellt und *ὁμοούσιον ἦν τῇ ἐκκλησίᾳ*, in das *πλῆρωμα* hineinbringt. Dasselbe wird in etwas deutlicheren Wendungen in Exc. ex Theod. 26 gesagt. Die *σπέρματα* sind als die *Ἐκκλησία* (oder Sophia) das *σαρκίον* des Soter, das er angezogen hat ¹⁾, das also, da Gewand und Leib in diesen Kreisen gleich gebraucht wird, sein *σῶμα* darstellt. Bis zum Horos (dem *μεσότοιχον* um mit Eph. 2, 13 zu reden) kommen sie, wo er, der Soter, sich aufhält. Aber erst, wenn er eintritt, *καὶ τὸ σπέρμα συννεισέρχεται αὐτῷ εἰς τὸ πλῆρωμα*. Wieder anders ausgedrückt ²⁾

¹⁾ Vgl. Exc. ex Theod. 1, 1; K. Müller, NGG. 1920, S. 198 Anm. 3.

²⁾ Vgl. noch 34, 2; 41, 2.

— vom Gedanken her, daß jedem einzelnen Sperma (Gläubigen) ein ἄγγελος entspricht — findet sich die Vorstellung in Exc. ex Theod. 35, 1 ff. Der Soter kommt mit den Engeln herab εἰς διόρθωσιν τοῦ σπέρματος. Da sie ohne uns nicht wieder ins Pleroma zurückkönnen, bitten sie für uns. Und wie es in Exc. ex Theod. 38, 3 heißt, daß Jesus dem Sperma eine δίοδος εἰς πλήρωμα gewährt, so sagt Exc. ex Theod. 58, 1: ὁ μέγας ἀγωνιστὴς Ἰησοῦς ἐν ἑαυτῷ δυνάμει τὴν ἐκκλησίαν ἀναλαβὼν, τὸ ἐκλεκτὸν καὶ τὸ κλητὸν . . . ἀνέσωσεν καὶ ἀνήνεγκεν, ἅπερ ἀνέλαβεν.

Wie verschieden auch die Aussagen sind, das ist jedenfalls deutlich, daß hinter allen die einfache Vorstellung steht, der herabgekommene Soter nimmt die Gläubigen, die σπέρματα, die ἐκκλησία, die seinen Leib, sein Fleisch, sein Gewand bilden, mit sich zurück in das Pleroma. Und nichts anderes sagt ja auch Eph. 2, 15; Kol. 3, 15; Ign. Smyrn. 1, 2.

Dabei ist zu beachten, daß sich der Begriff σῶμα für die σπέρματα in diesen Kreisen nur selten findet, um so häufiger aber der Begriff ἐκκλησία. Die σπέρματα sind die ἐκκλησία. Vgl. z. B. Exc. ex Theod. 13, 1; 17, 1; 26, 1; 41, 2; 42, 3; 58, 1; Iren. 1, 5, 6 (Exc. 1, 2). Diese ἐκκλησία ist aber, wie schon oben erwähnt, das δρατὸν oder das σαρκίον des Soter, so daß die Vorstellung der Zusammengehörigkeit von Christus und der Gemeinde als seines Leibes doch gewahrt ist. Ausdrücklich findet sich die Gleichung von ἐκκλησία und σῶμα nur noch in Ign. Smyrn. 11, 2¹⁾; 2. Clem. 14, 2 und in Hermas sim. 9, 13, 5. 7; 17, 5; 18, 3 f.; (12, 8). Über die beiden letzten Stellen wird unten noch zu reden sein.

Mit der Vorstellung des Soma hängt die andere zusammen, daß die Gläubigen die Glieder des Erlösers sind. Dieser Gedanke findet sich, im Anklang an 1. Kor. 12, aber mit dem mythologischen Hintergrund der Anthroposvorstellung, in der Pistis Sophia und bei den Ophiten²⁾. In anderer Wendung liegt er vor in Exc. ex Theod. 22, 1 f. In der Auslegung von 1. Kor. 15, 29 heißt es: ὑπὲρ ἡμῶν γὰρ . . . οἱ ἄγγελοι ἐβαπτίσαντο, ὧν ἔσμεν μέρη. Die Engel, die mit dem Soter herabkamen³⁾, und von denen jeder einzelne zu dem einzelnen Gläu-

¹⁾ Vgl. die Auslegung in meinen religionsgeschichtlichen Untersuchungen zu Ign. S. 121 Anm. 3.

²⁾ Vgl. Leisegang, Gnosis, S. 360 f.

³⁾ Es sind seine δορυφόροι, ὁμογενεῖς αὐτῷ Iren. 1, 8, 5 oder seine ἡλικιώται Iren. 1, 4, 5.

bigen als sein entsprechendes (männliches) Teil gehört ¹⁾, lassen sich für die Gläubigen taufen.

Wir, die Pneumatiker, werden aufgeweckt, indem wir den männlichen Engeln gleich wiederhergestellt werden, die Glieder gleich den Gliedern zur Einigung. Die Engel sowohl als die Pneumatiker sind ja die Glieder des Soter und kehren zur ursprünglichen Einheit mit ihm zurück, wenn beide vereint sind ²⁾). Dieselbe Auffassung von den Gläubigen als μέλη des Soter findet sich in der bekannten mystagogischen Rede der Johannesakten c. 100 S. 201: ὁ δὲ περὶ τὸν σταυρὸν <οὐ> μονοειδὴς ὄχλος ἡ κατωτικὴ φύσις ὑπάρχει. καὶ οὗς ὁρᾷς ἐν τῷ σταυρῷ, εἰ καὶ μίαν μορφήν οὐκ ἔχουσιν, οὐδέπω τὸ πᾶν τοῦ κατελθόντος συνελήφθη μέρος. ὅταν δὲ ἀναληφθῇ Ἀνθρώπο<ν> φύσις καὶ γένος προσχωροῦν ἐπ' ἐμὲ φωνῇ τῇ ἐμῇ πειθόμενον, ὁ νῦν ἀκού<ν> με σὺν τούτῳ γεν<ν>ήσεται, καὶ οὐκέτι ἔσται ὁ νῦν ἔστιν.

Der Christus am Kreuz, den Johannes sieht, ist der Anthropos. Der Haufen unter dem Kreuz ist die κατωτικὴ φύσις, die nicht erlöst werden kann. Die Masse am Kreuz sind die Gnostiker, die noch nicht eine einheitliche Gestalt haben, weil noch nicht jedes Glied des herabgekommenen Urmenschen zusammengefaßt worden ist. Wenn aber die φύσις und das γένος des Anthropos in die Höhe genommen ist (durch die Gnosis), wird sie nicht mehr das sein, was sie jetzt ist. Die näheren Einzelheiten der angeführten Stelle interessieren uns jetzt nicht ³⁾. Wichtig ist uns nur, daß auch hier die Gläubigen den

¹⁾ Vgl. Iren. 1, 13, 3. 6; 14, 1.

²⁾ Vgl. Exc. ex Theod. 36. Zum Begriff ἐνωσις und ἐνότης vgl. meine religionsgeschichtlichen Untersuchungen zu Ign. Kap. 6.

³⁾ Vgl. meine religionsgeschichtlichen Untersuchungen zu Ign. a. a. O. Jedenfalls ist dort zu sehen, daß die Vorstellung der Johannesakten sich auch sonst noch nachweisen läßt. Doch findet sich der Terminus μέλη kaum mehr. Er taucht wieder in der vom Manichäismus bewahrten iranischen Vorstellung vom Urmenschen als Makrokosmos und Mikrokosmos auf, nach der der Anthropos Ormuzd und seine 5 Glieder ist, die als sein Selbst zu erlösen sind. Erst wenn er sie wieder mit sich vereinigt hat, ist er selbst der „neue“ Gott. Vgl. Reitzenstein, IEM., S. 39; 49; 160 ff. Vorchristliche Erlösungslehre S. 106 ff.; 109 f.; Reitzenstein-Schäeder, S. 272 ff.; Luise Troje, Die Dreizehn . . . passim. Man wird die Ähnlichkeit der dort gemachten Aussagen mit denen der Johannesakten, Exc. ex Theod. und des Epheserbriefes nicht verkennen. Die Frage der Genealogie der Vorstellungen ist seine sehr schwierige. Jedenfalls steht fest: 1. daß sowohl im Manichäismus, wie in der sonstigen Gnosis altes Gut verwahrt ist; 2. daß der Anthroposmythos ein sehr verbreiteter und vielfach variiert ist; 3. daß er also nicht aus den spärlichen Angaben des Neuen Testaments bzw. der

Leib des Anthropos ausmachen. Das ist endlich auch in der Ode Sal. 17, 14 ff. der Fall. Der ganze Vorgang ist dort wahrscheinlich (siehe oben S. 16 Anm. 3) in die Unterwelt verlegt.

„Sie empfingen meinen Segen und wurden lebend,
sie scharten sich zu mir und wurden erlöst.
Denn sie wurden meine Glieder und ich ihr Haupt.
Preis sei dir unser Haupt, Herr Christus!“

Der Erlöste führt als sein Soma die Erlösten empor.

Ein Nachklang dieser Vorstellung, der zwar, wie oft bei ihm, von Paulus stammt, aber in einer gewissen Selbständigkeit verwertet ist, findet sich bei Aphraates, hom. II, 16 S. 34: „Unsere Brüder und unsere Glieder; denn wir gehören zu dem Leibe Christi und sind Glieder von seinen Gliedern. Denn wer eines von den Gliedern Christi haßt, ist getrennt von seinem ganzen Leibe, und wer seinen Bruder haßt, ist von den Kindern Gottes ausgeschieden.“

Christus ist der Anthropos, dessen Leib die Gläubigen, dessen *κεφαλή* er selbst ist.

Damit kommen wir zu dem dritten in diesem Zusammenhang zu erwähnenden Begriff. Der Erlöser ist die *κεφαλή* des *σῶμα* der Gläubigen¹⁾ oder auch der Gläubigen im einzelnen. Dibelius und Lohmeyer haben schon bei Kol. 2, 10 für den Gebrauch von *κεφαλή* und *σῶμα* auf den sich durch Himmel und Erde erstreckenden Weltmenschen hingewiesen, von dem Spuren sich allenthalben in der gnostischen Literatur nachweisen lassen. In den jüdischen oder jüdisch beeinflussten Schriften heißt er natürlich Adam²⁾. In der Tat scheint hier der Gebrauch von *κεφαλή* seinen ursprünglichen Sitz gehabt zu haben, und, wenn man Reitzenstein folgen darf, so ist diese Vorstellung des kosmischen Anthropos in Indien (oder im Iran) beheimatet³⁾. Aber wichtiger ist für uns, daß uns auch in größerer Nähe des Epheserbriefes Spuren dieser Auffassung begegnen, die den eigentümlichen Gedanken im Epheserbrief erläutern können. Sie

paulinischen und nachpaulinischen Schriften geflossen sein kann, zumal 4. diese in bezug auf den Mythos ja erst durch die konkreteren Darstellungen der gnostischen Schriften in ihrem Vorstellungsgehalt verstanden werden. Die Genealogie interessiert uns hier aber auch nicht sehr, da der Epheserbrief schon aus den angeführten gnostischen Schriften in seinen mythologischen Begriffen erhellt werden kann.

¹⁾ Vgl. Ode Sal. 23, 18; 24, 1; (3, 1?).

²⁾ Vgl. L. Troje, *Adam* und *Ζωή*, S. 18 f. und S. 18 Anm. 1.

³⁾ Vgl. Reitzenstein-Schaeder S. 80; 91 ff.

finden sich bei Philo, der quaest. in Ex. § 117 (Reitzenstein, Vorgeschichte, S. 118) bemerkt: *verbum est sempiternum sempiterni dei caput universorum*. Der Logos, als dispensator (*διοικητής*) „ist zugleich die oberste Sphäre, der Kopf des Weltmenschen, dessen Glieder die sechs anderen ausmachen. Ihn stellt der Hohepriester in seiner Amtstracht dar.“ Ausführlicher kommt die Anschauung von dem Gott als dem, der als *κεφαλή* die Welt in seinem Leibe umfaßt, in dem Orphischen Fragment 168 zur Sprache. Reitzenstein hat es (Studien, S. 71 ff.) ausführlich behandelt und (S. 94 f.) abgedruckt, auch in dem Aufsatz, „Altgriechische Theologie und ihre Quellen“ übersetzt. Selbst wenn man nicht die Verbindungslinien kennen würde, die R. dort von der Orphik zum indisch-iranischen Glauben an den Weltmenschen zieht, müßte doch die Übereinstimmung zwischen unserem Fragment und der im Hintergrund des Epheser- (und Kolosser-) Briefes stehenden Anthroposvorstellung auffallen. Denn erstens ist Zeus im fr. 168 selbst *τὰ πάντα*, das All, das Sein, und zwar Zeus in seiner Leibhaftigkeit als *ἄνθρωπος*.

So Zeile 2: *Ζεὺς κεφαλὴ, Ζεὺς μέσσα, Διὸς δ' ἐκ πάντα τέτυκται.*

Ferner Zeile 9: *ἐν δὲ δέμας βασίλειον, ἐν ᾧ τάδε πάντα νυκκλείται,*

und Zeile 12: *πάντα γὰρ ἐν Ζητὸς μεγάλῳ τάδε σώματι κεῖται.*

So macht auch Christus in Eph. 1, 23 und 4, 10 (Kol. 1, 18 und 2, 9 f.) *τὰ πάντα* aus. Zweitens ist Zeus je *κεφαλή* und je *σῶμα* (Z. 2, wo *κεφαλή* umgebogen wird vom Begriff „Anfang“ in den Begriff „Haupt“) und doch ist er alles, also *κεφαλή* + *σῶμα*. So ist Christus im Epheser- (und Kolosser-) Brief *κεφαλή* und *σῶμα* und beides zusammen = *πάντα*. Drittens kann man auch darauf aufmerksam machen, daß zwischen den Zeilen 33 f., die schwer zu deuten sind, und Eph. 3, 9 f. ein Zusammenhang besteht. Denn, was zum mindesten aus fr. 168, 33 f. hervorgeht, ist dies, daß Zeus als *ἄνθρωπος* imstande ist, *πάντα ἀποκρύφειν*, die Welt in sich zu verhüllen, und wiederum sie „vorzubringen ans sonnige Licht“. Nun ist aber in Eph. 3, 9 f. ebenfalls gesagt, daß das *μυστήριον θεοῦ*, welches ist die Schöpfungsweisheit Gottes, die Schöpfung in der Weisheit Gottes, in Gott, der *τὰ πάντα* geschaffen hat, verborgen war, und nun durch die Verkündigung in Gestalt der Kirche ans Licht gebracht wurde. Das heißt aber — wenn man einmal von allen sachlichen Unterschieden und Beziehungen zwischen *μυστήριον*, *τὰ πάντα*, *σοφία θεοῦ*, *ἐκκλησία* absieht — daß *τὰ πάντα* in Gott verborgen war und enthüllt wurde. Vom fr. 168 unterscheidet sich der Epheserbrief dann nur darin — was freilich die sachliche Substanz

der beiderseitigen Aussagen betrifft —, daß einmal dieses ans-Licht-bringen im Epheserbrief nur einmal und endgültig geschah, während es im orph. Fragment im immerwährenden Kreislauf gedacht ist, daß zweitens hier Zeus sich selbst in sich verbirgt und aus sich enthüllt, dort aber Gott seine Schöpfungsweisheit in dem geschichtlich gewordenen Anthropos Christus. Doch kommt es uns hier ja nur darauf an, zu zeigen, daß der Epheserbrief mit damals und schon länger vor ihm bekannten Vorstellungen denkt. So ist es auch kein Zufall, wenn in der oben besprochenen Naassenerpredigt (c. 14) der obere Adamas als der Schlußstein, *ὁ ἀκρογωνιαίος <ὁ> εἰς κεφαλὴν γωνίας*, bezeichnet wird und dann die Erklärung folgt: *ἐν κεφαλῇ γὰρ εἶναι τὸν χαρακτηριστικὸν ἐγκέφαλον, τὴν οὐσίαν*, d. h. im Haupt (und nun nicht mehr am Ende oder an der Spitze) befindet sich das geprägte Gehirn, die Weltseele = das Selbst = der hinabsteigende Adamas. Dahinter steht die einfache Gleichung: das Haupt ist der obere Anthropos. Diese Identität ist dann deutlich ausgesprochen c. 20, wo die Herkunft des Namens *Κορύβας* für den Anthropos so erklärt wird: *ὅτι ἀπὸ τῆς κορυφῆς ἀνῶθεν καὶ ἀπὸ τοῦ ἀχαρακτηρίστου ἐγκεφάλου (= oberer Ἀνθρωπος) τὴν ἀρχὴν τῆς καταβάσεως λαμβάνων . . . κατέρχεται*. *Κορυφή* ist natürlich *κεφαλή*. Auch in Exc. ex Theod. 42, 2 ist, wie wir schon sahen, vom *Χριστός* als *κεφαλὴ* die Rede. Und zwar ist hier ausdrücklich gesagt, daß er die *κεφαλὴ* des Sperma, also seines *σῶμα* ist ¹⁾. Dem entspricht eine Notiz in Iren. 1, 5, 2, daß die Achamoth den Demiurgen als *κεφαλὴν μὲν καὶ ἀρχὴν τῆς ἰδίας οὐσίας, κύριον δὲ τῆς ὅλης πραγματείας* haben wollte. Der verbreitetste Gebrauch von *κεφαλὴ* in bezug auf den Erlöser findet sich jedoch in den mandäischen Schriften. Hier ist Adam, also der Urmensch, Hibil, Mandā d’Haijē und wer sonst als Erlöser gilt, oft

¹⁾ Exc. ex Theod. 43, 2 ist der Soter *κεφαλὴ τῶν ὄλων μετὰ τὸν πατέρα* genannt. Das stammt nicht aus Kol. 2, 10, obwohl dann Kol. 1, 16 zitiert wird; aber es stimmt in der Vorstellung mit Kol. 2, 10 überein. Vgl. *ὅς ἐστιν κεφαλὴ πάσης ἀρχῆς καὶ ἐξουσίας* mit Exc. ex Theod. 43, 2: *καὶ δόντος πᾶσαν τὴν ἐξουσίαν τοῦ πατρὸς* (nämlich dem Soter) oder noch besser Iren. 1, 4, 5: *ἐνδόντος αὐτῷ (dem Soter) πᾶσαν τὴν δύναμιν τοῦ πατρὸς καὶ πᾶν ὑπ’ ἐξουσίαν παραδόντος, καὶ τῶν αἰώνων δὲ ὁμοίως . . .* Man muß in diesen Schriften unterscheiden zwischen einem Zitat und einer Verwendung der Schriften des Neuen Testaments, weil die gleiche Grundvorstellung oftmals im Hintergrund steht. Ein Charakteristikum der Gnostiker ist ja dies, daß sie die Autorität der Apostel nicht in demselben Maße und Sinn anerkennen wie die Kirche; die Apostel sind mehr Pneumatiker ihresgleichen, so daß man sich ihrer Worte freimütiger bedienen darf.

rein formelhaft das „Haupt des Stammes“ genannt. Vgl. RG. 27, 17; 45, 36; 107, 26. 29; 147, 11; 245, 20. 33; 257, 11 u. a. m. Aber die Vorstellung ist auch noch lebendig erhalten, wenn man auch darauf achten muß, daß der entsprechende Terminus für die Gläubigen: „Leib“ bzw. „Glieder“ fehlt. Das heißt für uns, daß der Epheserbrief zu der oben erwähnten Gnosis nähere Beziehung hat als zu den mandäischen Schriften. Doch ist jedenfalls der Begriff *κεφαλή* auch hier eine Spur des allgemein verbreiteten Anthroposgedankens. Man vergleiche RG. S. 400, 14 ff.:

„Als Adam geschaffen wurde,
das Haupt des Zeitalters für seinen ganzen Stamm¹⁾,
als Adam, das Haupt des Zeitalters, geschaffen wurde,
wurde ihm seine Gefährtschaft gebildet.
Sein Stamm verbreitete sich von ihm,
und die Gemeinschaft des Lebens wurde mächtig.
Mächtig wurde des Lebens Gemeinschaft,
die jeglichen Ortes wundersam, glänzend und leuchtend ist.“

Wenn Adam, „das Haupt des ganzen Stammes“ emporsteigt, wird sein ganzer „Stamm“, „die guten Seelen“, emporsteigend ihm nachfolgen (LG. 435, 35 f.; 437, 22 f.). Mandā d'Haijē sagt (LG. 522, 1 ff.):

„Das Haupt der Kundigen bin ich unter den Erwählten,
das Haupt der Gläubigen bin ich.“

Er geht als dieses Haupt und natürlich als der Anthropos mit seinen Gläubigen den Weg „vom Orte der Finsternis zum Orte des Lichtes“. Von Hibil gilt dasselbe (RG. 256, 37 ff.; 257, 4 f.). Diese Beispiele mögen genügen.

Fassen wir zusammen, so ergibt sich die vollständige Übereinstimmung der Vorstellungen des Epheserbriefes mit den angeführten Gedanken hellenistischer und gnostischer Schriften. Der Anthropos hat als Leib die Gläubigen, die *ἐκκλησία*. Sie sind seine Glieder, und er ist ihr Haupt. Er führt sie in sich, in seinem Leibe, zu Gott. Und sie halten sich nun dort oben „in Christus“ als die *ἐκκλησία* auf. Doch bevor wir diesen letzten Gedanken verdeutlichen, müssen wir kurz eine andere Vorstellung streifen: die Gleichsetzung des *σῶμα τοῦ Χριστοῦ* mit einer himmlischen *οἰκοδομή*.

¹⁾ Vgl. Schatzhöhle S. 4: „O Adam, siehe ich habe dich gemacht zum Könige, Priester und Propheten und Herrn und Haupt und Führer aller geschaffenen Wesen.“

Fünftes Kapitel

DER LEIB CHRISTI ALS HIMMLISCHER BAU

Von der allgemeinen Bau-Allegoristik, von der her auch die Ausführungen in Eph. 2, 19 ff. zu verstehen sind ¹⁾, habe ich schon in den religionsgeschichtlichen Untersuchungen zu Ignatius gesprochen ²⁾.

¹⁾ Daß der Christus der *ἀρχογονιαῖος* ist, wird im Anschluß an Jes. 28, 16; Ps. 118, 22 in der urchristlichen Literatur oft behauptet: Act. 4, 11; 1. Petr. 2, 4—7; Barn. 6, 2—4; Act. Petr. Verc. 24. Wie soll man es aber nun deuten, wenn man sieht, daß schon eine jüdisch-gnostische Sekte denselben Titel dem Adamas beilegte? Vgl. Naass. Predigt c. 14. Späterer Einschub ist gerade diese Stelle nicht (vgl. Reitzenstein-Schaeder S. 105). Dann war also auf Jesus von der christlichen Gemeinde ein Titel des Anthropos übertragen worden? Bei Eph. 2, 19 ff. ist diese Annahme im Zusammenhang mit der bisherigen Untersuchung wohl berechtigt, zumal hier ja eigentlich Jes. 28, 16 nicht zitiert ist, sondern nur ein traditioneller Begriff (*ἀρχογονιαῖος*) daraus verwendet wurde. Für die anderen Stellen lasse ich die Frage offen. Man vergleiche aber auch die merkwürdigen Spekulationen über den *λίθος ἀρχογονιαῖος μέγας* im Test. Sal. XXII f. Übrigens bestätigt die Naassenerstelle die Behauptung von Joach. Jeremias (Golgotha S. 78 f.), der *ἀρχογονιαῖος* sei der Tempelschlußstein. Denn nur so versteht man, daß es heißt: *ὁ λίθος ὁ ἀρχογονιαῖος ὁ εἰς κεφαλὴν γωνίας*.

²⁾ S. 120 f. Dazu jetzt: Act. Joh. c. 104 S. 203, 1; Act. Phil. c. 148 S. 89, 17 f. *ἀνεπάνη ἐν τῇ ἀποθήκῃ τοῦ πατρὸς καὶ ἐν ταῖς φωτειναῖς αὐτοῦ μοναῖς*. Vgl. RG. S. 257, 3 ff. Der Erste (Hibil) spricht zu den drei Uthras: „Gehet und kehret wieder zurück zur Schkina, aus der ihr hervorgegangen seid, zu dem, was das Leben euch geschaffen, dem Palaste des Glanzes und der Kammer des Lichtes . . . Alle Seelen, die an es (das Leben) glaubten, werden . . . bei euch in dieser großen Schkina des Lebens und in dem Gemache des großen Lebens, das ich euch geschaffen, aufgestellt werden.“ LG. S. 425, 36: „Laßt uns . . . zum großen Bau unserer Väter hinaufsteigen und in den Wohnsitzen nachsehen . . .“ Zum himmlischen Bau überhaupt vgl. RG. 18, 14; 91, 30; 113, 20 ff.; 118, 24 ff.; LG. 584, 27; Act. Thom. c. 22 ff. S. 135 ff.; c. 158 S. 268, 9 f.; c. 113 syr.; Test. Abr. S. 104 James. Zum „Einbauen“ des Gläubigen in den himmlischen Bau vgl. noch RG. S. 381, 33 ff.

„Ich baute sie ein in den Bau des Lebens
und schloß sie ein in die Gemeinschaft des Lebens.
Ich erleuchtete sie mit einer Erleuchtung,
eine Erleuchtung, wundersam und endlos.“

Zur himmlischen Stadt vgl. Ezech. c. 40 ff.; 4. Esra 10, 27; 10, 53 ff.; Apoc. Bar. 4; 6, 9; Test. Dan 5, 12; Henoch 55, 2 P; (Gal. 4, 21—31; Eph. 3, 18; Phil. 3, 21); Hebr. 11, 10; 12, 22; 13, 14; Apoc. Joh. 21, 2. 10 ff.; Hermas vis. 3; sim. 9; Orac. Sibyll. 5, 247 ff.; Ps. Clem. ep. Clem. 13 Lag. S. 10, 15 ff.; Hippol. Philos. 6, 32, 9; Act. Phil. c. 109 S. 42, 4 ff.: *Ἀδελφοὶ ἡμῶν . . . ὑμεῖς ἐστε τὸ πλοῦτος τὸ καλὸν*

Hier interessiert uns nur der eigentümliche Gedanke, daß das *σῶμα* des Christus (die Gemeinde), für den Verfasser des Epheserbriefes selbstverständlich eine *οἰκοδομή* ist, so daß er von einem *οἰκοδομεῖν* des *σῶμα* reden kann (4, 12. 16), wie vom *οἰκοδομεῖν* des *ναός* in 2, 21 f.

Der Ausdruck „Bau“, „Palast“, oder „Haus“ für den menschlichen Körper ist im Mandäischen geläufig. Vgl. z. B. LG. 506, 31; 539, 20; 507, 20; 520, 26 ff.; 537, 30; 590, 15; Joh.-Buch 242, 12. Hier spricht man auch davon, daß Adam gebaut wird. Vgl. RG. 242, 25 ff.; 245, 21. Ob das, wie L. Troje S. 27 f. will, auf indische Spekulationen zurückgeht, entzieht sich meiner Kenntnis. Aber wir haben es in unserm Zusammenhang ja nicht mit dem irdischen Leib des Menschen zu tun, sondern mit dem himmlischen Leib des Anthropos. Deswegen hilft zur Erklärung von Eph. 4, 12 ff. natürlich auch kein Hinweis auf Johannesevangelium 2, 21 (Mt. 12, 6 und Parr.), eine Stelle, die eventuell mit den erwähnten mandäischen Vorbildern zusammengebracht werden kann.

Um die gesuchte Erklärung zu finden, müssen wir uns an den *ἀνὴρ τέλειος* erinnern. Er ist der in den Himmeln sich aufhaltende Anthropos, zu dem die Gläubigen gelangen, oder auch zu dem sein *σῶμα* hinaufwächst. Dieser *ἀνὴρ τέλειος* ist aber in den Acta Archelai 8, 7 (S. 13) der *στύλος τῆς δόξης* oder der *στύλος τοῦ φωτός*, der Lichtort der geretteten Seelen, der himmlische Bau ¹⁾. Diese Licht- oder Glanzsäule ist aber auch die Licht- oder Glanzwolke, die als der Sitz der himmlischen Wesen gilt und überhaupt die Lichtwelt bezeichnet ²⁾.

καὶ ἡ ὑπαρξὶς τῆς ἄνω πόλεως . . . Ist *πλοῦτος* hier Uthra, wie in Ode Sal. 41, 10? Jedenfalls paßt das Beiwort *καλός*. Dann wäre von den Gläubigen gesagt, daß sie der himmlische Anthropos sind. Vgl. dazu RG. S. 113, 21 ff.

„Er (der Uthra des Lebens, Mandā d’Haijē)
ließ ihm (Adam oder Seele) einen Bau bauen
und ließ ihm eine Pflanzung pflanzen.
Er ließ ihm einen Jordan schaffen,
damit er, wenn sein Maß voll ist,
ihn (Adam) emporhebe und in seinem Bau aufrichte;
ihn am Lichtort bei seinem Vater Adakas-Ziwā aufrichte
und ihn zum Uthra am Lichtort mache.“

¹⁾ Vgl. Reitzenstein, IEM., S. 143 Anm. 1.

²⁾ Vgl. RG. S. 399, 23 ff. Das höchste Wesen sagt:

„Jenseits, jenseits stehe ich da,
in der verborgenen Säule, die im bereiten Äther aufgerichtet ist.“

und S. 401, 36 ff. fordert er Hibil-Ziwā auf, die Auserwählten zu belehren über „Nhūr-Haijē-Anānā. (die Wolke), in der der Herr der Größe verborgen sitzt“,

Auf dieser aber ist wiederum der himmlische Bau errichtet oder sie selbst ist der Wohnsitz der Erlösten, in den sie zurückkehren. Man sieht also, daß auch in den Act. Arch. der Anthropos (d. h. aber auch: das *σῶμα* des Anthropos) mit dem himmlischen Bau identifiziert wird.

Eine weitere, freilich durch mancherlei allegoristische Züge verdunkelte Stelle, die aber im großen und ganzen die Gleichung *Ἀνθρώπος* oder *σῶμα* = *οἰκοδομή* noch durchscheinen läßt, bietet der Pastor Hermae sim. 9. Man muß hier verschiedene zusammengeflossene Vorstellungen scheiden. Einmal ist die Gleichung *ἐκκλησία* und *σῶμα* zu beachten. So heißt es in 13, 5: *διὰ τοῦτο βλέπεις τὸν πύργον μονόλιθον γεγονότα [μετὰ] τῆς πέτρας. οὕτω καὶ οἱ πιστεύσαντες τῷ κυρίῳ διὰ τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ καὶ ἐνδιδυσκόμενοι τὰ πνεύματα ταῦτα, ἔσονται εἰς ἓν πνεῦμα, εἰς ἓν σῶμα, καὶ μία χροῖα τῶν ἱματισμῶν αὐτοῦ. τῶν τοιούτων δὲ τῶν φορούντων τὰ ὀνόματα τῶν παρθένων ἐστὶν ἡ κατοικία εἰς τὸν πύργον* (13, 7: *καὶ ἦν αὐτῶν ἓν πνεῦμα καὶ ἓν σῶμα καὶ ἓν ἔνδυμα*).

Wenn die Unreinen hinausgeworfen sind, *ἔσται ἡ ἐκκλησία τοῦ θεοῦ ἓν σῶμα, μία φρόνησις, εἷς νοῦς, μία πίστις μία ἀγάπη* (18, 4). Noch

und über die anderen Wolken, die Sitze der Gottheiten sind. Unter diesen befindet sich z. B. S. 402, 1 f. die Wolke „Jungfrau“, in der Hibil Ziwā wohnt. Mand. Lit. S. 67 ist Mandā d'Haijē selbst „die Säule, die ganz Licht!“ Man vergleiche auch die beiden Stellen: Act. Phil. c. 20 S. 10 f. (V) *Ἐτι δὲ ταῦτα βοῶντος τοῦ Φιλίππου ἐξαίφνης ἀνέφχθησαν οἱ οὐρανοί, καὶ ἐφάνη στύλος πυρὸς ἀπὸ τοῦ οὐρανοῦ μέχρι τῆς γῆς κατερχόμενος ἀναμέσον τοῦ περιεστῶτος ὄχλου καὶ τοῦ ἀποστόλου ὥστε μὴ ὑποφέροντας τοὺς περιεστῶτας καταπεσεῖν ἐπιπρώσοπον ἐπὶ τὴν γῆν καὶ φόβος καὶ τρόμος ἔλαβεν ἅπαντας. Die εἰδωλα fallen um und die Dämonen fliehen schreiend. Ἴδὼν καὶ ἡμεῖς φεύγομεν διὰ τὸν ἐπιφανέντα τῇ πόλει Ἰησοῦν (!) τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ. Zum Schluß heißt es, c. 21: Ἀνερχομένου δὲ τοῦ φωτεινοῦ στύλου (!) τοῦ φανέντος εἰς οὐρανούς, ἐγένετο σεισμὸς μέγας σφόδρα. Dazu RG. S. 264, 6 ff. „Täglich blicken meine Augen zu dem Wege empor, den meine Brüder gehen, und zu dem Pfade, auf dem Mandā d'Haijē kommt. Ich schaue hin und sehe, daß die Pforte des Himmels sich öffnete. Eine Wolke des Glanzes und des Lichtes erschien, vor der alle Wesen, die sie erblickten, erschrakten. Als ich nun die Lichtwolke erblickte, in der Mandā d'Haijē kam, da spitzte ich, der kleine Anösch, meine Lippen über die Herren des Hauses.“ Diese Epiphanie ist nach dem gleichen Schema geschildert, wie die in Act. Phil. c. 20 f. Nur daß der Erlöser dort in einer Licht- (Feuer-) Säule, hier in einer Licht- und Glanzwolke erscheint. Aber beide sind dasselbe: der Sitz der göttlichen Wesen. Dazu vgl. noch RG. S. 302, 7; 428, 4; LG. S. 546, 8; 571, 21; Mand. Lit. S. 73; 97; 183; 240. Die Lichtwolke geht wohl zurück auf das Alte Testament. Vgl. Exodus 13, 21; 14, 24; 40, 34—38; Numeri 9, 15—23; 10, 34; 14, 14; 1. Kön. 8, 10 f.; Jes. 4, 5; (Hes. 43, 5); Nehem. 9, 12, 19.*

deutlicher den Somacharakter betonend, ist vorher 18, 3: *καὶ ἔσται ἐν σῶμα τῶν κεκαθαμένων ὥσπερ καὶ ὁ πύργος ἐγένετο ὡς ἐξ ἐνὸς λίθου γεγονὼς* (vgl. vis. 3, 2, 6) *μετὰ τὸ καθαρισθῆναι αὐτόν· οὕτως ἔσται καὶ ἡ ἐκκλησία τοῦ θεοῦ . . .* und 17, 5: *μετὰ δὲ τὸ εἰσελθεῖν αὐτοὺς ἐπὶ τὸ αὐτὸ καὶ γενέσθαι ἐν σῶμα.*

Zweitens ist bemerkenswert, daß die Gläubigen in dieses *σῶμα* durch ein Tor müssen. Dieses Tor aber ist (ebenso wie der Fels) niemand anders als der Sohn Gottes, durch den sie also in sein *σῶμα*, das der himmlische Bau ist, hineinkommen. Vgl. 12, 1: *Ἡ πέτρα, . . . αὕτη καὶ ἡ πύλη ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ ἐστίν.* Und zwar ist das Tor (12, 3) *καινή, ὅτι . . . ἐπ' ἐσχάτων τῶν ἡμερῶν τῆς συντελείας φανερός ἐγένετο (ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ!) . . . ἵνα οἱ μέλλοντες σώξωσιν δι' αὐτῆς εἰς τὴν βασιλείαν εἰσελθῶσι τοῦ θεοῦ (= πόλις 12, 5).*

Dasselbe wird von den *ἄγγελοι ἑνδοχοὶ* gesagt, die den Herrn umgeben. *ἡ δὲ πύλη ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ ἐστίν· αὕτη μία εἰσοδὸς ἐστὶ πρὸς τὸν κύριον (!). ἄλλως οὐκ οὐδεὶς εἰσελεύσεται πρὸς αὐτόν εἰ μὴ διὰ τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ (12, 6) ¹⁾.*

Es ist deutlich die mißverstandene Vorstellung vom Soter, der die Engel, die mit ihm herabgekommen sind, wieder mit hinaufnimmt. Sie umgaben ja auch in 6, 2 den *ἀνὴρ* und sind eigentlich nur eine Verdoppelung der 6 Männer in 12, 8. Von diesen heißt es (12, 8): *Ὁ ἑνδοχὸς . . . ἀνὴρ ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ ἐστίν, καὶ κείνοι οἱ ἐξ οἱ ἑνδοχοὶ ἄγγελοι εἰσι δεξιὰ καὶ εὐώνυμα συγκρατοῦντες αὐτόν. τούτων, φησί, τῶν ἀγγέλων τῶν ἐνδόχων οὐδεὶς εἰσελεύσεται πρὸς τὸν θεὸν ἄτερ αὐτοῦ.*

In dem geschilderten Vorgang selbst hat diese Behauptung ja gar keinen Anhalt. Denn durch das Tor wurden ja nur die Steine geschafft. Es ist einfach eine übernommene Vorstellung und zwar die aus den Exc. ex Theod. oben schon angeführte: der mit dem Soter herabgekommenen und zusammen mit den Gläubigen wieder hinauf-fahrenden *ἄγγελοι*, die aber nur mit oder in dem Soter in das Pleroma,

¹⁾ Das wird noch in dreifacher Weise erläutert bzw. umgebogen. In den Turm kommt 1. wer den „Namen des Sohnes Gottes nimmt“ (12, 4. 5. 8), 2. wer das Gewand (oder den Namen oder die *δύναμις*) der Jungfrauen oder sie selbst (ihre *πνεύματα*) angezogen hat. Es steckt dahinter die iranische, weitverbreitete Vorstellung von den Jungfrauen oder den Gewändern als Abbildern der Seele (oder auch der Werke der Seelen). Deshalb entsprechen auch den 12 lichten Jungfrauen, die die Frommen in den Turm tragen, die 12 schwarzen, die die Unreinen vom Turm wegtragen (9, 5). Doch hat Hermas das alles nicht mehr verstanden. In den Turm kommt 3. noch, wer das Siegel des Sohnes Gottes empfangen hat (16, 3 ff.; 17, 4; 31, 4).

d. h. zur *ἐνότης* mit ihm und den Gläubigen gelangen können. Wir haben also auch im Pastor Hermae unter Verdeckungen den Gedanken des Epheserbriefes, der pointiert so lautet: die Gemeinde als das *σῶμα* des Anthropos wird durch den (in dem) Anthropos zum Anthropos gebracht ¹⁾.

Dieser Leib des *υἱὸς τοῦ θεοῦ* ist aber identisch mit dem *πύργος* (oder auch mit der *πέτρα* 12, 1), der Himmelsstadt (12, 5; siehe D i b e l i u s zu vis. 3, 2, 4), der Wohnung der Heiligen (vgl. vis. 3, 8, 8 mit Eph. 2, 19 b ff.), kurz der himmlischen *οἰκοδομή* und natürlich zugleich der himmlischen *ἐκκλησία*. *ὁ μὲν πύργος, ὃν βλέπεις οἰκοδομουμένον, ἐγὼ εἰμι ἡ Ἐκκλησία* (vis. 3, 3, 3.). Diese ist der präexistente Aion Ekklesia, das himmlische Volk Gottes, um dessen willen die Welt geschaffen ist (vis. 1, 1, 6; 3, 4; 2, 4, 1; vgl. dazu 4. Esra 6, 55. 59; 7, 11; 10, 27 f. Ass. Mos. 1, 12). Ebenso ist ja auch im Epheserbrief die mit dem Soma Christi identische Kirche gedacht. Sie (die Gläubigen) befindet sich, wie wir schon sahen, *ἐν τοῖς ἐπουρανίοις* unter den Äonen. Eph. 2, 6 f. ist unmöglich mit Clemen.² S. 343 f. „aus der Neigung des Epheserbriefes zu überschwänglichen Ausdrücken“ zu erklären — das hieße ja, daß der Verfasser seine eigenen Worte nicht genau nimmt —, sondern hier hat Reitzenstein recht, wenn er in Übereinstimmung mit Eph. 2, 2 und 6, 12 und 3, 9 die *αἰῶνες ἐπερχόμενοι* persönlich faßt als die herankommenden Äonen, die staunend den wunderbaren Bau der *Ἐκκλησία* oder auch den „neuen Anthropos“, den mitten unter ihnen aufgerichteten himmlischen Christus, zu sehen bekommen. Es ist der Aion Ekklesia, wie er auch sonst in der urchristlichen Literatur in den Himmel versetzt ist. So heißt die Kirche bei Ign. ad Eph. 8, 1: *ἐκκλησία διαβόητος τοῖς Αἰῶσι*, die von den Äonen viel beredete Kirche (Reitzenstein, IEM., S. 236, 2). Die Gläubigen in den Himmeln sind die *παρόδος τῶν εἰς θεὸν ἀναυρουμένων* (Ign. ad Eph. 12, 2) und die syrische Kirche hat ihr *ῥῆθον μέγας*, den Sitz im Himmel, schon empfangen (Ign.

¹⁾ Daß das nicht eine willkürliche, sondern sachlich begründete Aussage ist, erweist sich — um das nebenbei zu sagen, — daraus, daß damit der Begriff der *ἐκκλησία* streng umschrieben ist. Sie ist in jeglichem Sinn abhängig von Christus, sofern dieser ihre Wirklichkeit ausmacht, sie konstituiert und ihr Sinn (ihr *τέλος*) ist. Der Epheserbrief sagt (4, 16 etwa): sie ist, was sie ist, nur als sein Leib, der den Grund seines Lebens in ihm als dem Haupt hat, zu dem hin er wächst und sich selbst festigt. Wieweit der Gedanke im Epheserbrief konsequent durchgeführt, im Pastor Hermae dagegen umgebogen oder aber auch legitim entfaltet ist, wäre durch Einzelauslegung zu erweisen.



ad Smyrn. 11, 2)¹⁾. In der Asc. Jes. 3, 15 ist von einem Herabsteigen des Engels „der Kirche, die in den Himmeln ist“, die Rede. Daß diese Ekklesia dann in der ausgebildeten Gnosis als göttliches Wesen unter die himmlischen Personen gerückt wurde, ist ja bekannt. Vgl. Iren. 1, 2, 6; 5, 5; 5, 6; 7, 5; 8, 4; 8, 5; 11, 1 f.; 14, 2; 28, 1; 30, 1; Heracl. fr. 25 (S. 82 Br.); fr. 37 (S. 89 Br.); Exc. ex Theod. 17, 1; 41, 2; 42, 3; 58, 1.

Die *Ἐκκλησία* wird nun in diesen Kreisen, was nach allem bisher Gesagten verständlich ist, mit dem *Ἀνθρωπος* auch ausdrücklich gleichgesetzt. Die Glieder der himmlischen Syzygie, der *Ἀνθρωπος* und die *Ἐκκλησία* können miteinander wechseln, und mit einem Namen lassen sich beide bezeichnen. In einer valentinianischen Auslegung von Johannesevangelium 1, 4 heißt es: *Ἀνθρωπον εἰπὼν ἄρτι, καὶ τὴν Ἐκκλησίαν ὁμωνύμως τῷ Ἀνθρώπῳ ἐμήνυσεν, ὅπως διὰ τοῦ ἐνὸς ὀνόματος δηλώσῃ τὴν τῆς συζυγίας κοινωνίαν*. Und viel früher setzt Pastor Hermae sim. 9, 1, 1 die Gleichung $\piνεῦμα = ἄγιον = Ἐκκλησία = ὁ υἱὸς ἀνθρώπου$. In diesem Sinne ist dann auch die Nebeneinanderstellung in Eph. 3, 21 zu verstehen: *αὐτῷ (θεῷ) ἡ δόξα ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ καὶ ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ*. Wer zur *ἐκκλησία* gehört, gehört ja ohne weiteres zu Christus, ist *ἐν τῷ Χριστῷ*, im Leibe des Christus, der in den Himmeln wohnt. Von daher begreift man dann auch die lokale Fassung des *ἐν Χριστῷ* im Epheserbrief und die Häufigkeit dieser Aussage dortselbst. Es bedeutet ein wirkliches sich Aufhalten in dem durch das *σῶμα τοῦ Χριστοῦ* bezeichneten Sein. In dem *ἐν αὐτῷ* von 2, 15 ist das ja deutlich durch die Parallele von *ἐν ἐνὶ σώματι* in 2, 16. Die Gläubigen hat Gott mit dem Christus lebendig gemacht — eigentlich im Christus mit lebendig gemacht²⁾ — und hat sie mitauferweckt und mithineingesetzt in die *ἐπουράνια* und zwar in Christus Jesus (2, 5 f.). Sie sind Gottes Schöpfung, geschaffen „in Christus Jesus“ (2, 10). „In ihm“ sind sie vor der Grundlegung der Welt erwählt (1, 4; 1, 11); „in dem Christus“ standen sie vorher in Hoffnung (1, 12); „in Christus“, dem Anthropos in den Himmeln, segnet sie Gott (1, 3), wie er sie „in dem Geliebten“ begnadet (2, 6; vgl. 2, 7; 4, 32). „In

¹⁾ Vgl. meine religionsgeschichtlichen Untersuchungen zu Ign. S. 121 f. Ferner Papias fr. 7. Zu *μεγέθος* als himmlisches Wesen vgl. K. Müller, NGG. 1920, S. 182. Es ist aber ebenso wie *πλήρωμα* der Sitz der Gottheit. Vgl. Act. Phil. c. 141 S. 77, 3; Act. Joh. c. 79 S. 190, 14 f.; Act. Thom. c. 50 S. 166, 10 f.; Heracl. fr. 8 (Br. S. 64).

²⁾ Jetzt verstehen wir das auffallende *σύν* vgl. oben S. 1.

Christus Jesus“ sind die Heiden Miterben (und *σύσσωμα*) der Verheißung (3, 6). „In ihm“ hat Gott seinen guten Willen festgelegt, die Fülle der Zeiten herbeizuführen (1, 9f.). „In dem Christus Jesus“ hat er die Äonen festgelegt (3, 11) und endlich: „in dem Christus“ soll das „All“¹⁾ wieder sein Haupt gewinnen (1, 10). Christus ist der

¹⁾ Dabei ist zu beachten, daß der Terminus *τὰ πάντα* im Epheserbrief stets nur die Welt der Wesen bezeichnet, d. h. der Menschen und Äonen. Die Welt wird durch die Menschen und Mächte konstituiert. Vgl. 1, 11 *τοῦ τὰ πάντα ἐνεργοῦντος* steht im Zusammenhang mit den *προορισθέντες* und *ἡμεῖς*; in 1, 22 *ἔδωκεν κεφαλὴν ὑπὲρ πάντα τῇ ἐκκλησίᾳ* bezieht sich *πάντα* zurück auf das *πάντα* des Zitates in 1, 22 und dieses auf die *ἀρχαὶ καὶ ἐξουσίαι* κ. τ. λ. und ist identisch mit dem *τὰ πάντα* in 1, 23, das durch *ἐν πᾶσιν* (masc.) charakterisiert wird. Die Kirche oder der Leib Christi ist das *πλήρωμα* dessen, der das „All“ in allen erfüllt. Gerade hier soll eine falsche Auffassung, wie sie mit dem aus der Gnosis übernommenen Begriff leicht verbunden ist, nämlich *πλήρωμα* als naturhaftes „kosmisches“ Bereich, abgewehrt werden. Pleroma (also die Kirche!) ist die Herrschaft dessen, der das „All“ in allen (Geschöpfen) erfüllt. Andererseits ist durch das *ὑπὲρ πάντα* ausgeschlossen, daß der *κεφαλὴ* Christus irgendein Bereich entzogen ist oder auch, daß die Kirche, der Leib Christi, nur neben einem anderen Sein existiert. Es gibt vielmehr, von der *κεφαλὴ* her gesehen, gar kein anderes Sein mehr, als das des Leibes Christi. Daher ist es auch möglich, zu sagen, *ἀνακεφαλαιώσασθαι τὰ πάντα ἐν τῷ Χριστῷ*. Man sieht an diesem kleinen Beispiel, wie der Verfasser des Epheserbriefes sich abmüht, mit der ihm gegebenen Begrifflichkeit das, was das Evangelium meint, klarzulegen. Vielfach ist ja *τὰ πάντα* ein terminus technicus in den Kreisen, die dem Verfasser auch sonst seine Begriffe geben. Vgl. K. Müller, NGG. 1920, S. 179 f. für die Valentinianer. In Eph. 4, 10 ist das *τὰ πάντα* erläutert durch *πάντων τῶν οὐρανῶν*. Die *οὐρανοί* sind, wie wir sahen, die *ἄρχοντες*. Der Sitz der Gottheit wechselt mit dieser selbst. Auch in 3, 9 ist das *τὰ πάντα* bei *τῷ θεῷ τὰ πάντα κτίσαντι* im Vergleich mit 1, 10 und im Hinblick auf die *Αἰῶνες* und *ἀρχαὶ καὶ ἐξουσίαι* in 3, 9 ff. zu verstehen. In dem Gott, der bei der Schöpfung seiner Wesen die Stellung (Konstellation) der Äonen bestimmt hat in Jesus Christus, ist das Geheimnis vor den Äonen verborgen geblieben. Jetzt aber im Aufleuchten des Evangeliums wird diese ursprüngliche, der Welt durch sich selbst entzogene Schöpfung ans Licht gebracht. Endlich ist durch das Masculinum in der Einheitsformel Eph. 4, 6 der angegebene Charakter des *τὰ πάντα* bestätigt.

Übrigens liegt auch im Kolosserbrief nicht ein „kosmischer“ Gebrauch von *τὰ πάντα* und Ähnlichem vor, wenigstens, wenn man unter „kosmisch“ das zur Welt als Natur gehörende (im Gegensatz zu: zur Welt als Geschichte) versteht. Kosmisch und kirchlich ist nur in diesem Sinn ein Gegensatz, nicht aber, wie Dibelius anzunehmen scheint, in dem Sinne, daß mit „Kirche“ das Bereich der Menschen, mit „Kosmos“ aber das Bereich der sonstigen Wesen der *ἀρχαὶ καὶ ἐξουσίαι*, der *στοιχεῖα* usw. zu bezeichnen wären. Denn einerseits gehören die *στοιχεῖα*, *ἀρχαὶ καὶ ἐξουσίαι* (also nach Dibelius der Kosmos) zur Kirche, nämlich sobald Christus ihre *κεφαλὴ* geworden ist (2, 9 f.); andererseits ist nur d e r

Anthropos, dessen *σῶμα* alles erfüllt, der *ἐν τοῖς ἐπουρανίοις* seinen Aufenthalt hat mit seinem Leib, dem Aion Ekklesia, dem himmlischen Bau.

Bevor wir von hier weitergehen, nehmen wir noch ein drittes Beispiel für die Gleichung *σῶμα* = *οἰκοδομή* vor. Es findet sich, ebenfalls verdeckt — diesmal aber nicht aus Unverstand, sondern durch die Vieldeutigkeit und Plerophorie der gnostischen Sprache — in dem Liede Act. Thom. c. 6 S. 109. Daß das Lied von der himmlischen Sophia und ihrer Hochzeit mit dem Soter handelt, ist allgemein zugegeben; aber über die Ausdeutung der Einzelzüge ist man sich nicht klar, zumal auch der Text unsicher ist. Untersucht man aber die Gestalt der Sophia näher, so eröffnet sich ein merkwürdiger Ausblick. Sie ist nämlich nicht anders geschildert als — der Anthropos (bzw. der Leib des Anthropos). Daß solche Vertauschung in dem gnostischen Umkreis durchaus möglich ist, mögen ein paar Beispiele lehren¹⁾. Iren. 1, 5, 3: *Ταύτην δὲ τὴν Μητέρα* (die Achamoth) *καὶ Ὅργοῦσα καλοῦσιν καὶ Σοφίαν . . . καὶ κύριον ἀρσενικῶς*. Im Manichäismus ist der Wechsel des Urmenschen mit der Lichtjungfrau häufig und Mani ist selbst als der Urmensch zugleich die lebensvolle Weisheit. Auch Jesus kann durchaus mit der Lichtjungfrau wechseln (Reitzenstein, MBHG. S. 52 f.; vgl. IEM. S. 155; Waldschmidt-Lenz S. 105). In den Philippusakten c. 77 S. 30, 17 wird ebenfalls diese Ausgleichung vollzogen: *ἀλλὰ πάντως ἐλέγξεις με, οὗτι οὗτός (Jesus) ἐστὶ δύναμις θεοῦ καὶ θεοῦ Σοφία, ὃς συμπαιῆν τῷ θεῷ, ὅτε καὶ τὸν κόσμον ἐποίησεν*²⁾. So steht auch hinter der Sophia von

Mensch ein Glied des Leibes Christi, der sich an das Haupt hält (2, 19). Der „Kosmos“ im Sinne von „kosmischen Gewalten“ steht Christus ebenso gegenüber wie der Mensch. Er kann zur „Kirche“ gehören oder nicht. Denn „Kirche“ bedeutet ein Wie-Sein der geschichtlichen Welt, zu der auch die *ἀρχαί* gehören, und nicht ein Was-Sein. — *Πάντα* in Kol. 1, 16 a ist deutlich = *θρόνοι, κυριότητες κ. τ. λ.* Darnach bestimmt sich auch 1, 16 b und 17. 1, 18 (vgl. 3, 11) *ἐν πᾶσιν* ist masc. (vgl. *νεκροί*!). 1, 20 *ἀποκαταλλάξαι τὰ πάντα εἰς αὐτόν* wird durch das folgende 1, 21 *καὶ ὑμᾶς* und durch *εἴτε τὰ ἐπὶ τῆς γῆς εἴτε τὰ ἐν τοῖς οὐρανοῖς* erläutert, dieses wiederum durch die *θρόνοι κ. τ. λ.* in 1, 16. Auch *κτίσις* (und *κτίζειν*) wird nur (wie auch im Eph. 2, 10; 2, 15; 3, 9; 4, 24) von der Schöpfung der Menschen und Mächte gebraucht. Vgl. Kol. 1, 15 (1, 16) mit 1, 23 (und 3, 10).

¹⁾ Vgl. Reitzenstein, MBHG. S. 32 Anm. 1; HMR.³ S. 13 Anm. 1.

²⁾ Vgl. Act. Thom. c. 10 syr. (Henn. Hdb. S. 568) „Jesu, vollkommener Sohn der vollkommenen Barmherzigkeit, du bist Messias geworden und hast den ersten Menschen angezogen, du bist die Kraft und Weisheit (*δύναμις καὶ σοφία*!), Verstand, Wille und Ruhe des Vaters . . .“

Act. Thom. c. 6 der Anthropos. Das erklärt leichter den schon beobachteten plötzlichen Wechsel innerhalb des Liedes selbst: von c. 7 S. 110, 8 ab ist nicht mehr von der Sophia die Rede, sondern von dem *νμφίος* mit seinen Gläubigen („Lebendigen“ sagt der Syrer). Die Sophia selbst ist auf den ersten Hinblick nur wie eine Braut geschildert. Aber was soll dann das Folgende (S. 109, 5) heißen: *καὶ ἐν τῇ κορυφῇ ἴδονται ὁ βασιλεὺς, τρέφων τῇ ἐαυτοῦ ἀμβροσίᾳ τοὺς <ὑπ> αὐτὸν ἰδρυμένους· ἔγκειται δὲ ταύτης τῇ κεφαλῇ ἀλήθεια, χαρὰν δὲ τοῖς ποσὶν αὐτῆς ἐμφαίνει?*

Auf dem Haupte der Sophia ruht einmal der *βασιλεὺς*, dann aber auch die *ἀλήθεια*. Erfahren wir nun, daß der *πατήρ τῆς ἀληθείας* c. 7 S. 110, 20 gepriesen wird, so liegt die Vermutung nahe, daß beide Aussagen erkennen lassen wollen, daß auf dem Haupte der Sophia dieser *πατήρ τῆς ἀληθείας* sich erhebt. Lesen wir aber weiter, daß unter ihm solche wohnen, die er nährt, so merken wir, daß er wohl selbst die *κεφαλή* ist, und das wird durch einen syrischen Text bestätigt. Denn, wie Hennecke, Handbuch, S. 566 vermutet, ist nach ihm zu lesen: „und nährt seine Säule“ (Körper). Aber selbst wenn die Konjektur falsch sein sollte, so bleibt doch die Vermutung, daß wir hier, freilich unter großer Verstellung, *κεφαλή* und *σῶμα* vor uns haben. Ist doch in dem von Ephräm Hymn. 55 II 558 A ed. Rom. (Lipsius I, S. 305) überlieferten bardesanischen Hymnus, der dem unseren sehr ähnlich ist, ausdrücklich gesagt, daß die *κόρη* (Achamoth) voll Sehnsucht mit den Worten des Ps. 22, 2 (vgl. Mt. 27, 46) zu ihrem Erlöser ruft:

„Mein Gott und Haupt
liebest du mich allein?“

Dieses *σῶμα* (bzw. die ganze Sophia) wird nun mit einer *οἰκοδομή* verglichen. Doch ist auch das wieder unter dem Gerank der Einzelausmalung undeutlich. Der *πρώτος δημιουργός* wird jedoch nicht nur „den Stufenbau des Nackens“ gebaut haben, sondern den ganzen Bau des Körpers ¹⁾. Dieser Bau aber ist zugleich die himmlische *πόλις* und, wie der Syrer sagt, „der Ort der Lebendigen“. Auch in dem erwähnten bardesanischen Hymnus kehrt die Sophia in „die Stadt“ zurück.

Sind diese Vermutungen richtig, so haben wir auch unter dem Wirrwarr gnostischer Gedanken den Anthropos gefunden, der aus

¹⁾ Vgl. etwa LG. S. 519, 19 f. Die auffahrende, von ihrem Körper befreite Seele sagt: „Gestern glich ich einem hohen Bau, den der Baumeister kunstvoll aufgeführt, heute ist er zusammengefallen und eingestürzt.“

κεφαλή und σῶμα besteht und selbst bzw. sein σῶμα (als die Sophia) die himmlische οἰκοδομή ist. Etwas gestützt werden kann diese Vermutung noch durch die Beobachtung, daß drei Einzelzüge an der Sophia mit solchen am νυμφίος und seinen Gästen übereinstimmen. Und zwar entspricht der νυμφίος dem βασιλεύς in c. 6 und die μεγιστᾶνες (syr.: „alle Gerechten“) als sein σῶμα der Sophia. Von letzterer ist ja gesagt, daß der Glanz der Könige (des Königs?) auf ihr ruht, und daß sie davon wiedererglänzt. Dasselbe ist von den Hochzeitsgästen in c. 7 gesagt: ἵνα διὰ τοῦ θεάματος φωτισθῶσιν (S. 110, 8) und δοξάσουσιν τὸν πατέρα τῶν ὅλων· οὗ τὸ φῶς τὸ γαῦρον ἐδέξαντο, καὶ ἐφωτίσθησαν ἐν τῇ θείᾳ τοῦ δεσπότητος αὐτῶν¹⁾ (S. 110, 15 f.). Das ist eine Vorstellung, die im Mandäischen (und auch in der Gnosis) häufig vorkommt²⁾. Es sind die Erlösten, die Gnosis empfangen haben.

¹⁾ Danach ist der πατήρ τῶν ὅλων der νυμφίος und der δεσπότης, also der βασιλεύς in c. 6. Oder muß man so verstehen, daß sie das Licht des Vaters durch Vermittlung des δεσπότης empfangen, und dieser selbst im Licht des πατὴρ leuchtend andre erleuchtet? Vgl. die folgende Anmerkung.

²⁾ Vgl. RG. S. 55 Anm. 2; S. 57, 32 ff. spricht der Gesandte:

„Als ich kam, ich der Gesandte des Lichts,
der König (!), der ich vom Lichte hierherging,
da kam ich, Gemeinschaftlichkeit und Glanz in meiner Hand,
Licht und Lobpreis auf mir,
Glanz auf mir und Erleuchtung,
Ruf und Verkündigung auf mir,
das Zeichen auf mir und die Taufe
und ich erleuchte die finsternen Herzen.

.....

Der Gesandte des Lichtes bin ich;
Ein jeder, der seinen Duft riecht, erhält Leben.
Ein jeder, der seine Rede in sich aufnimmt,
dessen Augen füllen sich mit Licht.
Mit Licht füllen sich seine Augen,
sein Mund füllt sich mit Lobpreisung.“

Vgl. dazu auch den syr. Text von Act. Thom. c. 7 (Henn. Hdb S. 567): „Damit sie durch seine Herrlichkeit erleuchtet werden und in sein Königreich mit ihm gelangen, das niemals vergeht, und zu dem Feste gelangen, wohin alle Gerechten zusammenkommen werden... und (damit) sie Lichtanzüge anziehen und die Herrlichkeit ihres Herrn umlegen (und) den lebendigen Vater preisen, weil sie das prächtige Licht empfangen haben und erleuchtet worden sind durch den Abglanz ihres Herrn und empfangen haben seine Nahrung, die niemals einen Abgang hat; und weil sie vom lebendigen Wasser getrunken haben, das sie nicht lechzen und dürsten macht.“

Sie sind hier als Gäste beim Hochzeitsmahl geschildert, eigentlich aber sind sie, wie besonders der syrische Text zeigt, die Bräute selbst. Ein zweiter gemeinsamer Zug in c. 6 und 7 ist die Bekleidung mit den *ἐνδύματα βασιλικά* und den *στολαὶ λαμπραί*. Wie die Sophia, so haben die „Gerechten“ besondere Gewänder angezogen. Auch die Vorstellung vom Gewandanlegen ist eine weitverbreitete ¹⁾ in der Gnosis. Es ist das Himmelskleid, Lichtkleid, Kleid des Glaubens usw. Es wechselt mit der *δόξα* des Erlösers, mit diesem selbst, mit seinem Leib usw. Es vertritt Tugenden, Werke des Menschen. Es ist dessen Abbild. Es anziehen bedeutet immer, daß der Mensch „neu“ wird. — Endlich sei noch auf die dritte Übereinstimmung zwischen c. 6 und 7 hingewiesen: Die Erlösten empfangen Speise und Trank von ihrem Herrn, so wie die Sophia genährt ²⁾ wird von dem König. Man sieht die Gleichungen stimmen:

$$\begin{aligned}\text{βασιλεύς} &= \text{κεφαλή} = \text{νυμφίος} \\ \text{Σοφία} &= \text{σῶμα} = \text{γνωστικοί (μεγιστᾶνες)}.\end{aligned}$$

¹⁾ Beispiele sind wohl nicht nötig. Ich greife ein paar zufällige außerhalb der mand. Schriften heraus: 2. Kor. 5, 2 f.; Asc. Jes. 7, 22; 8, 14; 9, 1 f.; 9 ff.; Slav. Henoch 22,8; 5. Esra 2, 45; Apoc. Petr. 13; 15, 16; Test. Dom. Rahm. S. 41; 123; Aphraat. S. 108 u. ö.; Ode Sal. 11, 11; 21, 3; 22, 9; 25, 8; Act. Phil. c. 144 S. 86, 5 f.; Act. Barn. c. 13 S. 297, 8 f.; Act. Thom. c. 36 S. 154, 3; c. 66 S. 183, 10; c. 113 S. 224, 11; c. 135 S. 242, 5; c. 142 S. 249, 6; Iren. 1, 5, 5; 21, 3; 30, 12; Exc. ex Theod. 26, 1; 55, 1; 59, 1 f.; Ps. Clem. 13 Lag. S. 138, 25 f.

²⁾ Zu *τροφεύς* vgl. Act. Thom. c. 39 S. 157, 2 ff., wo Jesus angesprochen wird: *ὁ ἀπόκρυψε ἀνάπανσις καὶ διὰ τῆς ἐνεργείας φανερούμενε σωτὴρ ἡμῶν καὶ τροφεύ*. Hierher gehören noch die *τροφεῖς* des Königsohnes Act. Thom. c. 108 S. 219, 22 und Jesus als *τροφεύς* Act. Thom. c. 149 S. 258, 11 und c. 76 S. 191, 8. Hierzu auch LG. S. 497, 33 f. Die Planeten werden Adam zu „Pfleger“.

„Jeder einzelne gewährte ihm Glanz
und sie zogen ihn mit Speise groß.“

„Pfleger sind in den mand. Schriften teils die Planeten (RG. S. 108, 2; 329, 36; LG. 431, 30; 511, 35; Mand. Lit. S. 160), teils der (oder die) Erlöser (RG. S. 328, 28; 384, 22; LG. 497, 28.) Vgl. z. B. LG. S. 490, 16 ff.:

„Ein Mana bin ich des großen Lebens.
Ich weilte unter den verborgenen Pflegern.
Unter den verborgenen Pflegern weilte ich,
die wundersam gesegnet und gefestigt sind.

.....

Ich begeben mich an meinen Ort
und höre die Rede meiner Pfleger.“

Statt mehrerer Pfleger (oder auch Helfer) wird auch nur einer erwähnt und das ist dann der Gesandte. Vgl. LG. S. 500, 16 ff.:

Für unsern jetzigen Zusammenhang bleibt dabei wichtig, daß auch hier, wie im Epheserbrief, das *σῶμα* (bzw. die Sophia) einer *οἰκοδομή* gleicht, die wiederum die himmlische Stadt und, so dürfen wir natürlich ergänzen, die *Ἐκκλησία* ist.

Sechstes Kapitel

DIE HIMMLISCHE SYZYGIE

Nachdem wir nun im Verlauf der Untersuchung festgestellt haben, daß einerseits in den christlich-gnostischen Kreisen vielfach die *ἐκκλησία* identisch ist mit dem *σῶμα* des Anthropos bzw. mit diesem selbst, daß aber anderseits dieser Anthropos mit seinem weiblichen Gegenbild, das meist Sophia heißt, wechseln kann, besteht für uns die weitere Frage, ob sich auch die Gleichung *ἐκκλησία* = *Σοφία* findet, und ob sie sich auch im Epheserbrief nachweisen läßt. Wenn das der Fall ist, so wären dadurch unsere bisherigen Aussagen über den Charakter der *ἐκκλησία* gestützt und das Verhältnis von Christus und Kirche im Epheserbrief verdeutlicht. Für die christlich-gnostischen Kreise läßt sich die Frage schnell beantworten. In der Tat ist hier die *ἐκκλησία* vielfach mit einer, meist Sophia genannten *γυνή* oder *παρθένος* gleichgesetzt. Ich zähle die mir verfügbaren Stellen auf: Exc. ex Theod. 1, 1; 17, 1; 21, 1; 34, 2; 53, 2 f.; Iren. 1, 5, 6; 7, 2; 8, 4; Heracl. fr. 37 (S. 89 Br.); Ps. Clem. ep. Clem. Lag. S. 8, 22 f.; Act. Thom. c. 6 S. 109, 1 syr. Text (also in einer Auslegung von *κόρη*). Aus Hegesipp haben wir eine Notiz erhalten (Euseb. h. e. 4, 22, 4): *διὰ τοῦτο ἐκάλουν τὴν ἐκκλησίαν παρθένον, οὕτω γὰρ ἔφθαρτο ἀκοαῖς*

„Ein Mana bin ich des großen Lebens.

Hier unter den Äonen weilte ich.

Hier weilte ich unter den Äonen

und Hibil war mir ein Pfleger.

Ein Pfleger war mir Hibil

und er war mein lauterer Helfer.“

Zur „Speise“ vgl. die Speise der Planeten oder der Tibil RG. S. 246, 28; 298, 19; 306, 35; 320, 15; Joh.-Buch S. 204, der die *τροφή θεική* Act. Thom. c. 61 S. 178, 6 f. entgegengesetzt wird. Diese ist dann auch das Sakrament: Act. Thom. c. 120 S. 230, 14 *τροφή τελεία*; c. 36 S. 154, 2 *περὶ τῆς ἀμβροσιώδους τροφῆς καὶ τοῦ ποτοῦ τῆς ἀμπέλου τῆς ἀληθινῆς*. Vgl. noch Johannesevangelium 6, 27; 1. Kor. 10, 3 f.; Didache 10, 3; Ign. Röm. 7, 3. Vgl. auch Reitzenstein, HMR³, S. 329 f.

ματαίαις (vgl. 3, 32, 7; siehe aber 2. Kor. 11, 2). Andere kirchliche Beispiele findet man bei Dölger, Ichthys, 1. Bd., S. 102 f.

Ist nun im Epheserbrief auch eine Spur von dieser Gestalt der Sophia als Kirche erhalten? Wir haben oben festgestellt, daß in Eph. 2, 6 ff. die Gläubigen in Christus als der himmlische Anthropos geschildert sind, der sich ἐν τοῖς ἐπουρανίοις aufhält und von den herbeieilenden Äonen bestaunt wird. Diese Stelle ist nahe verwandt mit der anderen in 3, 8—11: ἐμοὶ τῷ ἐλαχιστοτέρῳ πάντων ἁγίων ἐδόθη ἡ χάρις αὕτη, τοῖς ἔθνεσιν εὐαγγελίσασθαι τὸ ἀνεξιχνίαστον πλοῦτος τοῦ Χριστοῦ, καὶ φωτίσαι τίς ἡ οἰκονομία τοῦ μυστηρίου τοῦ ἀποκεκρυμμένου ἀπὸ τῶν αἰώνων ἐν τῷ θεῷ τῷ τὰ πάντα κτίσαντι, ἵνα γνωρισθῇ νῦν ταῖς ἀρχαῖς καὶ ταῖς ἐξουσίαις ἐν τοῖς ἐπουρανίοις διὰ τῆς ἐκκλησίας ἡ πολυποίκιλος σοφία τοῦ θεοῦ, κατὰ πρόθεσιν τῶν αἰώνων ἣν ἐποίησεν ἐν τῷ Χριστῷ Ἰησοῦ τῷ κυρίῳ ἡμῶν...

Der Apostel ist beauftragt, den Heiden den „unerforschlichen Reichtum des Christus“ zu verkünden und die Durchführung des Geheimnisses aufzuhellen, das vor den Äonen in Gott verborgen war, das jetzt aber den Mächten bekannt werden soll. Doch letzteres steht nicht da; sondern es ist dafür gesagt: „Damit jetzt den Herrschaften und Mächten in den Himmeln durch die Kirche die vielfältige Weisheit Gottes bekannt werde, nach der Anordnung der Äonen, die er in dem Christus Jesus ... getroffen hat ...“ Daraus ist jedenfalls ersichtlich, daß die σοφία τοῦ θεοῦ identisch sein muß mit dem Inhalt des μυστήριον, das verborgen war, das durch die Predigt des Apostels offenbar wurde, und mit dem πλοῦτος τοῦ Χριστοῦ. Das Geheimnis aber ist kein anderes, als die ἀνακεφαλαίωσις τῶν πάντων ἐν τῷ Χριστῷ (vgl. 1, 10), was identisch ist — denn außer den Heiden und Juden gibt es für den Verfasser keine Menschen — mit der κτίσις des καινός ἄνθρωπος aus Heiden und Juden (3, 6; 2, 15) und mit der Auferweckung der Gläubigen in den Christus Jesus hinein (2, 6 f.). Und wie das σῶμα Χριστοῦ aufgebaut wird durch die ἀλήθεια, durch die Verkündigung der von Christus gesandten Apostel usw. (4, 11 ff.), so wird „im Vollzug der Verkündigung des Apostels ... durch die dieses Evangelium hörende und sich dadurch „erbauende“ Kirche die πολυποίκιλος σοφία τοῦ θεοῦ den Welten bekannt“¹⁾. Durch die ἐκκλησία, die als σῶμα und οἰκοδομή

¹⁾ Vgl. Theol. Blätter 1927 Sp. 15.

sich in der Verkündigung des Apostels aufbaut, wird die *πολυποίκιλος σοφία τοῦ θεοῦ* den Mächten und Äonen *ἐν τοῖς ἐπουρανίοις* manifestiert. Die *ἐκκλησία* ist das Dokument der Sophia Gottes. Die Sophia Gottes wird an der Kirche abgelesen. Sie steht da in den Himmeln und unter den Äonen als das *σῶμα Χριστοῦ*, nach der vorherigen Anordnung, die Gott unter den Äonen dadurch getroffen hat, daß er den Jesus Christus geschaffen hat ¹⁾.

Sie, die Kirche, ist also die Sophia Gottes in dem Leib Christi. Daß hier die Sophia nicht nur das Abstraktum „Weisheit“, die „Eigenschaft“ Gottes, bezeichnet, ist ja nicht befremdlich, wenn man die Entwicklung dieses Begriffes zu einer „Person“ in der jüdischen, hellenistischen, gnostischen und urchristlichen Literatur etwas verfolgt ²⁾. Daß sie hier im Epheserbrief als Äon gedacht ist, wie die *ἐκκλησία* selbst, — wodurch unsere Vermutung über die Identität von *ἐκκλησία* und *σοφία* verstärkt wird — zeigt ihre Bezeichnung als *πολυποίκιλος*. Man geht wohl nicht fehl, wenn man das seltene Wort mit dem häufigeren *πολύμορφος* in eines setzt ³⁾. Das aber ist ein typisches Beiwort eines Gottes Aion und der als Aion gedachten Sophia. Es bezeichnet die Vorstellung der Veränderung der Gestalt, trotzdem diese eine bleibt. Reitzenstein hat in seinem IEM. S. 171 ff. den Gedanken religionsgeschichtlich verfolgt. Uns interessiert er hier in bezug auf die Sophia und die Bezeichnung *πολύμορφος*. Dieser Begriff reicht zurück bis in die vorchristliche hellenistische Zeit. So gilt im ägyptischen Zauber Isis, die auch *Φρόνησις*, *Πρόνοια*, *Σοφία θεοῦ* heißt, als Aion, zugleich aber als Mondgöttin, und ist als solche von ständig wechselnder Gestalt. Sie wird auf folgende Weise angesprochen: *ἐπικαλοῦμαι σε πάνμορφον καὶ πολώννυμον δικέρατον θεὰν Μήτηρ, ἧς τὴν μορφήν οὐδὲ εἰς ἐπίσταται, πλὴν ὁ ποιήσας τὸν σύμπαντα κόσμον Ἰαῶ, ὁ σχηματίσας(σε) εἰς τὰ εἴκοσι καὶ ὀκτὼ σχήματα τοῦ κόσμου, ἵνα πᾶσαν ἰδέαν ἀποτελέσῃς καὶ πνεῦμα ἐκάστῳ ζῶν καὶ φυτῷ νείμῃς* (Kenyon, Greek. Pap.,

¹⁾ Es ist ja der präexistente Christus, die präexistente Kirche (vgl. 1, 4; 1, 5; 1, 9; 1, 11; 1, 12; 2, 10) und — die präexistente Sophia. Daß von allen dreien auch sonst in der urchristlichen (bzw. jüdischen) Literatur die Präexistenz ausgesagt wird, ist bekannt.

²⁾ Vgl. Bousset-Greßmann S. 520; Reitzenstein, Poim., S. 44 f.; 270; MBHG. S. 51 ff.; Bultmann, Festschrift für Gunkel S. 1 ff.

³⁾ Vgl. die Bildung *ποικιλόμορφος Αἰών* bei Nonnos 7, 23. Iren. 1, 4, 1 wird das *πάθος* der Sophia außerhalb des Pleroma, dem sie in allen seinen Teilen verfällt, *πολυμερὲς καὶ πολυποίκιλον* genannt.

1. Bd., S. 108, Reitzenstein, IEM., S. 173). Sie heißt dann ebendort *πολύμορφος παρθένος*. Als solche taucht sie in verstellter Form im Zauber auf. Im Test. Sal. IV, 1—12 ist sie ein weiblicher Dämon mit Namen Onoskelis, *μορφήν ἔχουσα περικαλλή, καὶ δέμας γυναικὸς εὐχρώτου, κνήμας δὲ ἡμιόνου*. Sie hat einen *πολυποίκιλον τρόπον*, der darin besteht, daß sie die Menschen auf verschiedene Weise mißhandelt. *πολλάκις δὲ καὶ συγγίνομαι τοῖς ἀνθρώποις ὡς γυναικα εἶναι με νομίζοντες* . . . Auf die Frage, auf welchem Stern sie wohne, antwortet sie: *ἐν πανσελήνῳ, διότι καὶ ἐν σελήνῃ τὰ πλείονα ὁδεύω*. Ihre Gegenspielerin, die sie binden kann, ist die *σοφία τοῦ θεοῦ*, die dem Salomo gegeben ist. Ein ähnlicher Dämon erscheint in c. XV.: *πνεῦμα ὡς γυνή μὲν τὸ εἶδος ἔχον, εἰς δὲ τοὺς ὥμους ἐτέρας δύο κεφαλὰς σὺν χερσίν*. Es ist der Dämon *Ἐνήπιγος, ἥτις καὶ μυριώνυμος καλοῦμαι*. Er sagt: *ἐγὼ μὲν μεταβάλλομαι ὡς θεὰ λεγομένη, καὶ μεταβάλλομαι πάλιν καὶ γίνομαι ἕτερον εἶδος ἔχουσα* . . . *ἐγὼ παρακαθέζομαι τῇ σελήνῃ καὶ διὰ τοῦτο τρεῖς μορφὰς κατέχω*. Dieselbe „Sophia“ dringt in die valentinianische Gnosis ein (Reitzenstein, Poimandres, S. 44 Anm. 2) und tritt als *παρθένος τοῦ φωτός* und als mannweibliche Mondgöttin im Manichäismus auf. Nach H. Schaefer (Urform, S. 187 Anm. 3) finden sich in T II D 176 drei Gottheiten mit acht Bezeichnungen. Diese „meinen aber sämtlich eine und dieselbe Gottheit, nämlich die eine weibliche Gottheit, die im manichäischen System vorkommt, unter ihren verschiedenen Aspekten.“ Sie erscheint als *παρθένος τοῦ φωτός*, Göttin *kanīy rōšn* = Lichtjungfrau, Mutter der Lebendigen, Gott Zār-vāns zweiter Erlöser (?) = Wesen (? = Gestalt?), Hl. Geist, Mondgöttin, die am Lichtbefreiungswerk teilnimmt, Glorie der Religion (hl. Religion), König(in) der Gesamtreligion. Sie ist das alter ego des Gesandten, dessen Eigentümlichkeit der Gestaltwandel ist. Sie ist (Schaefer, Urform, S. 103) „die sublimierte manichäische Vertreterin der Helena, der Barbelo und der Sophia der älteren gnostischen Systeme . . . (sie ist ja die im Monde residierende Weisheit!) . . .“ Nach Waldschmidt-Lenz (S. 56) heißt die Stelle in T II D 176 jetzt:

- [erstens]: jene lichte Jungfrau, die gepriesene Mutter,
 der Heilige Geist (wörtlich: „Wind“),
 unser Vater, der große König, der Götterfürst Zārwan;
 zweitens: das Erlöserwesen, das seinerseits die Göttin *Kanīy rōšun* (Lichtjungfrau)
 und zweitens der die Toten belebende Mondgott; [ist
 drittens: der heilige *Nom qutī*, der seinerseits der König jenes Gesamtgesetzes ist.

Dies ist aber „der Sinn der in den „Merkmalen des Prophetentums“ genannten Eigenschaft der „flammenden Blitzgöttin, der geliebten Tochter des Gottes Zärwan, des großen Königs und Himmelsfürsten“: Verändern der Gestalt“ (S. 55). Daß diese *παρθένος* auch hier die Sophia ist, „wird durch den Schluß des türkischen Fragments T II D 176 bestätigt:

„so (ist?) dies weise Wissen, das selbst jene Lichtjungfrau (ist).“ Nun ist noch zu beachten, daß diese Sophia ¹⁾ bei Augustin c. Faustum XX, 2 (Zycha 536, 14 ff.) ihren Wohnsitz auf dem Monde hat, während Christus den seinen in der Sonne einnimmt. Daß aber der Mond in diesen Spekulationen die Sammelstätte der Seelen und ihr vorläufiger Aufenthalt ist, haben wir oben schon gesehen (S. 25 f.). So ist es wahrscheinlich nicht nur ein Bild, sondern ein aus diesen Anschauungen übernommener, wenn auch nicht mehr verstandener, Zug, wenn Origenes (oder schon die alexandrinische Allegoristik?) Christus mit der Sonne und die Kirche mit dem Mond vergleicht. Besonders bezeichnend ist Comm. in Joh. 6, 55, 287 (GCS. 4. Bd. S. 164) *οὗτος δὴ ὁ σωτήρ . . . συνπαράμεινι τῷ νοητῷ ἡλίῳ πρὸ τῆς λαμπροτάτης ἐκκκλησίας, τροπικώτερον σελήνης λεγομένης, τυγχάνων γενεῶν γενεᾶς* ²⁾). Und in Numeros Hom. Bd. 23 (GCS. Orig. Bd. 7 S. 217). *Sol iustitiae Christus est; huius luna, id est ecclesia sua, quae lumine ipsius repletur, iuncta fuerit . . . tunc festivitatem neomeniae agit.* Die „Braut Kirche“

¹⁾ Sie kann natürlich auch mit männlichen Gestalten (Jesus, Ormuzd, Ur-mensch) wechseln, wie ja auch der Aion im allgemeinen männlich gedacht ist. Vgl. Reitzenstein a. a. O. und IEM. S. 172 ff. Und unter den männlichen Sotergestalten hat sich der Gedanke der Wandelbarkeit (vgl. *ὁ τελέμορφος καὶ πολύμορφος τῷ ὄντι θεός* Orph. fr. 60, Kern S. 144) in den verschiedenartigsten Formen erhalten. So treffen wir auch die Bezeichnung *πολύμορφος* häufig in den gnostischen Kreisen. Vgl. Naassenerpredigt c. 32, wo der als Anthropos und Aion verherrlichte Attis *πολύμορφος* heißt. Act. Joh. c. 82 S. 191, 27 f. hat der *θεὸς τῶν αἰώνων Ἰησοῦς Χριστός* eine *πολύμορφος ὄψις*. Nachdem c. 88 f. S. 194 f. seine Vielgestaltigkeit geschildert war, heißt es c. 91 S. 196, 7 ff. *καὶ σὺ νοήσας τὴν πολλὴν χάριν αὐτοῦ καὶ πολυπρόσωπον ἐνότητα καὶ σοφίαν ἄληκτον εἰς ἡμᾶς ἀποβλέπουσα*. Vgl. weiter Act. Thom. c. 48 S. 164, 15 (Jesus als *δεξιὰ τοῦ φωτός* und Seelensammler); c. 80 S. 195, 17 syr.; c. 153 S. 262, 9. Act. Thom. c. 44 S. 161, 14 ist *πολύμορφος* erklärt: *ὡς ἂν βουληθῇ φαίνεται, ἡ δὲ τοῦτου οὐσία μεταβληθῆναι οὐ δύναται*. Hier ist aber vom Dämon die Rede. Auch er ist ein *πολύμορφος*; vgl. Act. Joh. c. 70 S. 185, 10; Mart. Matth. c. 15 S. 235, 10; RG. S. 278, 18 ff.; Test. Abrah. rec. A S. 99 (James).

²⁾ Doelger, *Sol Salutis* ², S. 160 Anm. 1.

wird mit dem Mond auch Comm. in Joh. 1, 25, 160 ff. (GCS. 4. Bd. S. 80 f.) verglichen. — Es ist wohl nicht zu viel gesagt, wenn wir behaupten, daß mit solchen Vorstellungen im Hintergrund auch die *πολυποίκιλος σοφία* des Epheserbriefes zu verstehen ist. Nicht als ob hier irgendwelche direkten Beziehungen bestünden, aber es wird durch die angeführten Beispiele möglich, zu sehen, inwiefern der Verfasser zu der Bezeichnung *πολυποίκιλος* für Sophia kommen konnte, und inwiefern er diese Gestalt neben den Äon *ἐκκλησία* setzen oder vielmehr diesen durch jene ersetzen konnte¹⁾. Wiederum aber bemerken wir, daß die Sprache des Epheserbriefes aus den bestimmten Kreisen stammt, die wir „gnostische“ zu nennen uns angewöhnt haben.

Die Wahrscheinlichkeit, die Sophia in 3, 10 in der angegebenen Weise aufzufassen, wird verstärkt, wenn wir sehen, daß die *ἐκκλησία* noch an einer anderen Stelle des Epheserbriefes alle Zeichen der *παρθένης* an sich trägt. Das ist der Fall in Eph. 5, 22—32: *Αἱ γυναῖκες τοῖς ἰδίοις ἀνδράσιν ὡς τῷ κυρίῳ*, ²³ *ὅτι ἀνὴρ ἐστὶν κεφαλὴ τῆς γυναῖκος ὡς καὶ ὁ Χριστὸς κεφαλὴ τῆς ἐκκλησίας, αὐτὸς σωτὴρ τοῦ σώματος . . .* ²⁵ *οἱ ἄνδρες ἀγαπᾶτε τὰς γυναῖκας, καθὼς καὶ ὁ Χριστὸς ἠγάπησεν τὴν ἐκκλησίαν καὶ ἑαυτὸν παρέδωκεν ὑπὲρ αὐτῆς* ²⁶ *ἵνα αὐτὴν ἁγιάσῃ καθαρίσας τῷ λουτρῷ τοῦ ὕδατος ἐν ῥήματι*, ²⁷ *ἵνα παραστήσῃ αὐτὸς ἑαυτῷ ἑνδοξον τὴν ἐκκλησίαν, μὴ ἔχουσαν σπίλον ἢ ῥυτίδα ἢ τι τῶν τοιοούτων, ἀλλ' ἵνα ᾦ ἁγία καὶ ἄμωμος.* ²⁸ *οὕτως ὀφείλουσιν οἱ ἄνδρες ἀγαπᾶν τὰς ἑαυτῶν γυναῖκας ὡς τὰ ἑαυτῶν σώματα. ὁ ἀγαπῶν τὴν ἑαυτοῦ γυναῖκα ἑαυτὸν ἀγαπᾷ.* ²⁹ *οὐδεὶς γάρ ποτε τὴν ἑαυτοῦ σάρκα ἐμίσησεν, ἀλλὰ ἐκτρέφει καὶ θάλπει αὐτήν, καθὼς καὶ ὁ Χριστὸς τὴν ἐκκλησίαν,* ³⁰ *ὅτι μέλη ἐσμὲν τοῦ σώματος αὐτοῦ.* ³¹ *ἀντὶ τούτου καταλείπει ἄνθρωπος πατέρα καὶ μητέρα καὶ προσκολληθήσεται πρὸς τὴν γυναῖκα αὐτοῦ, καὶ ἔσονται οἱ δύο εἰς σάρκα μίαν.* ³² *τὸ μυστήριον τοῦτο μέγα ἐστίν, ἐγὼ δὲ λέγω εἰς Χριστὸν καὶ εἰς τὴν ἐκκλησίαν.*

Es ist schon öfter gesagt worden²⁾, daß hinter diesen Ausführungen

¹⁾ Man beachte, daß durch diesen Begriff der *σοφία τοῦ θεοῦ*, die in verschiedenen Gestalten doch eine ist, die Aussagen in 3, 10 erst ihren prägnanten Sinn erhalten. Das, was durch die Kirche manifestiert wird, was durch ihr Auftreten in der Welt bekannt und erfahren wird, ist nichts anderes als die Weisheit des Schöpfers. Im Dasein der Kirche enthüllt sich mitten in der Welt nichts anderes als die Welt, so wie sie eigentlich, d. h. aber in der Weisheit Gottes als Schöpfung, ist. Und die Kirche ist die Form der Weisheit Gottes, in der sich die Welt als Schöpfung zugänglich wird.

²⁾ Z. B. Bousset, *Kyrios*², S. 286 Anm. 5.

der gnostische Mythos vom *ιερός γάμος* steht. Und wir können in der Tat die Spuren davon noch deutlich erkennen. Mit Recht stellt Dibelius² fest: „zu *αὐτός σωτήρ τοῦ σώματος* fehlt die Parallele in der irdischen Ehe.“ Der Satz erscheint in der Tat wie ein Fremdkörper in den Ausführungen des Verfassers, wenn man nur an das Bild der irdischen Ehe denkt. Es fügt sich aber den anderen Gedanken vollkommen ein, wenn man den mythologischen Hintergrund beachtet, von dem her die Sätze geschrieben sind. Aber auch das *ἡγάγησεν* in 5, 25 ist auffallend. Jedenfalls hätte eine einfache Übertragung der Ehe zwischen Mann und Frau auf das Verhältnis von Christus und Kirche, etwa im Sinne von Hosea c. 1 ff. nicht diesen Ausdruck gefunden. Es ist vielmehr an einen „historischen“ Vorgang gedacht, wie ja auch das *παρέδωκεν* und das *ἵνα . . . ἀγάσῃ* verrät. Fraglich ist bei näherem Zusehen auch, inwiefern von einem einfachen Vergleich aus das *ἐκτρέφειν καὶ θάλαττεν* von Christus in bezug auf die Kirche gesagt werden kann. Käme der Verfasser des Epheserbriefes wirklich, ohne eine bestimmte mythologische Vorstellung im Hintergrund zu sehen, zu dieser Aussage? Nun wird uns aber durch den Epheserbrief selbst angegeben, daß die an 5, 22—27 eng anschließenden Ausführungen in 5, 28—32 im Gegensatz zu einer sonst verbreiteten Auffassung geschrieben sind. Anders wird man wohl das *ἐγὼ δὲ λέγω* in 5, 32 nicht verstehen können. Der Verfasser stützt seine an die Männer gerichtete Paränese, ihre Frauen zu lieben, durch einen Hinweis auf die Liebe Christi zur Kirche. „Er liebt sie, weil sie sein Leib ist. Heißt es doch in der Schrift: „So wird verlassen der Anthropos Vater und Mutter und fest anhängen seiner *γυνή*, und sie werden sein, die beiden, ein Leib (Fleisch). Dieses Geheimnis ist groß, ich aber deute es (anders als andre) auf Christus und auf die *ἐκκλησία*.“ So etwa ist der Gedankengang des Verfassers, der sich wohl auch hier zutraut, gemäß der Offenbarung „Einsicht“ zu haben in „das Geheimnis des Christus“ (3, 3).

Die Deutung, gegen die sich der Verfasser wendet, ist wohl eine aus seiner gnostischen Umgebung. Sie liegt in derselben Linie, wie die Ausführungen des 2. Clemensbriefes, dessen Verfasser sich jedenfalls des Mystериösen seiner Ausführungen auch bewußt ist. So schließt er c. 15, 1: *οὐκ οἶμαι δέ, ὅτι μικρὰν συμβουλίαν ἐποίησάμην περὶ ἐγκρατείας* und rechnet, als echter Mystagoge, damit, daß der Hörer, wenn er wirklich gehorcht, zu seiner, des Redenden, Rettung beiträgt. Nun beachte man, daß der Autor des 2. Clem., wie der des Epheserbriefes,

seine, freilich anders geartete, Paränese mit dem Hinweis auf einen himmlischen Vorgang stützt. Bemerken wir, daß er diesen Vorgang ebenso wie der Epheserbrief in einer Schriftstelle der Genesis vorgebildet findet, die ebenfalls nach seiner Auffassung vom Anthropos spricht, so werden wir die nahe Verwandtschaft von Eph. 5, 31 f. und 2. Clem. 14 nicht mehr übersehen. Wir können die Einzelheiten dieses 14. Kapitels jetzt nicht näher erörtern. Für unsern Zweck genügt es, wenn wir die dort geschilderte Syzygie etwas näher ins Auge fassen. Das steht für den Verfasser fest, daß die *ἐκκλησία*, zu der die Gläubigen gehören, das *σῶμα Χριστοῦ* ist. Er setzt diese Annahme auch bei seinen Lesern (bzw. Hörern) voraus. Daß er sie nicht einfach aus dem Epheserbrief hat, zeigt e i n m a l seine vom Epheserbrief unabhängige Bekanntschaft mit dem Aion *Ἐκκλησία* — denn das ist die *ἐκκλησία, ἡ πρώτη, πνευματική, τῆς ζωῆς, ἡ ἀνωθεν, πρὸ ἡλίου καὶ σελήρης ἐκτισμένη* —, zeigt zweitens besonders die Begründung dieser Gleichung mit einer eigenartigen Exegese von Gen. 1, 27. Diese hätte er bei einer Benutzung des Epheserbriefes sicherlich nicht in der geschehenen Weise durchgeführt und auch nicht nötig gehabt. So aber zeigt er deutlich, daß ihm der Mythos vom mannweiblichen ¹⁾ Anthropos nicht unbekannt war. Denn er fand in dem „*ἄνθρωπος*“ Gen. 1, 27 niemand anders als diesen himmlischen Anthropos. Und, wenn es von diesem heißt: Gott schuf ihn „männlich und weiblich“, so ist es nach des Verfassers Meinung klar, daß er aus dem *Χριστός* und der *ἐκκλησία* besteht ²⁾, oder aus dem *Χριστός* und seinem *σῶμα* (bzw. seiner *σάρξ*). Dabei ist zu beachten, daß der mannweibliche Anthropos selbst ganz im Hintergrund bleibt. Was sollte er auch im christlich-kirchlichen Gedankengang bedeuten? Aber daß er in der Vorstellungswelt des 2. Clem. eine Rolle spielt, ersieht man aus der angegebenen Exegese, die ohne ihn dem Verfasser so nicht möglich wäre. Im Vordergrund steht dagegen das Syzygienpaar Christus und die Kirche. Von 14, 3 ab spielt nun die auch aus dem Epheserbrief

¹⁾ Der mannweibliche Urmensch ist in hellenistisch-orientalischen Spekulationen weit verbreitet. Vgl. außer Philo und den späteren spezifisch gnostischen Systemen das oben genannte orph. Fragment 168; orph. Fr. 56 S. 134 Kern; orph. hymn. 42, Abel S. 81; Corp. Herm. 1, 9; Asclep. 3, 20 b. 21; für die jüdische Adamsspekulation L. Troje, Adam, S. 18 und S. 96 Anm. 1; für die indisch-persische Spekulation Reitzenstein, Altgriechische Theologie, S. 13 ff. Vgl. auch H. Bolkestein, Theophrasts Charakter, S. 50.

²⁾ Vgl. z. B. Iren. 1, 11, 1, wo *Χριστός* der *ἄρσεν* ist und die Sophia das *θῆλυ*.

bekannte Gleichung von $\sigma\acute{\alpha}\rho\acute{x}$ = $\sigma\acute{\omega}\mu\alpha$ und $\theta\eta\lambda\nu$ = $\sigma\acute{\alpha}\rho\acute{x}$ hinein, die offenbar dem Verfasser auch schon überliefert war. Denn er verwendet sie ohne weitere Erklärung, freilich ohne sie noch zu verstehen. Die $\sigma\acute{\alpha}\rho\acute{x}$ ist ja nach dem Mythos (und auch nach dem Epheserbrief) nicht die Offenbarung der pneumatischen Kirche, sondern als $\sigma\acute{\alpha}\rho\acute{x}$ des himmlischen Christus diese selbst. Der Verfasser von 2. Clem. meint das wohl auch noch, bildet es aber nun, bestimmt von seinem eigenen asketischen Gedanken der Bewahrung der menschlichen $\sigma\acute{\alpha}\rho\acute{x}$, um. Nun ist die $\sigma\acute{\alpha}\rho\acute{x}$ $\chi\rho\iota\sigma\tau\omicron\upsilon$ nicht mehr der pneumatische Leib Christi = die $\acute{\epsilon}\kappa\kappa\lambda\eta\sigma\acute{\iota}\alpha$, sondern einfach das Fleisch des ebenfalls offenbarten, d. h. im Irdischen erschienenen Christus. Durch diese Deutung gerät 2. Clem. in Schwierigkeiten, aus denen er sich durch die Einführung des Begriffes $\alpha\nu\tau\acute{\iota}\tau\upsilon\pi\omicron\varsigma$ einigermaßen rettet. Uns interessiert nur noch, daß trotzdem die pneumatische Kirche in der $\sigma\acute{\alpha}\rho\acute{x}$ Christi erschienen ist, Christus selbst aber davon unberührt als $\pi\nu\epsilon\upsilon\mu\alpha$ in dem Himmel verweilt.

Er ist jetzt der obere Anthropos, dessen Abbild die $\acute{\epsilon}\kappa\kappa\lambda\eta\sigma\acute{\iota}\alpha$ oder er selbst in seiner $\sigma\acute{\alpha}\rho\acute{x}$, also sein $\sigma\acute{\omega}\mu\alpha$, unter den Menschen erschienen ist — eine Vorstellung, die uns nicht mehr unbekannt ist. Das in Spuren erkennbare Bild des mythologischen Hintergrundes von 2. Clem. 14 rundet sich ab, wenn man noch auf die in der kirchlich-christlichen Literatur einzigartige Trennung von $\chi\rho\iota\sigma\tau\acute{o}\varsigma$ und $\iota\eta\sigma\omicron\upsilon\varsigma$ in 14, 2 achtet. $\omicron\iota\iota\eta\sigma\omicron\upsilon\varsigma\ \eta\mu\acute{\omega}\nu$ wird, ob man den Satzteil: $\acute{\epsilon}\phi\alpha\nu\epsilon\rho\acute{\omega}\theta\eta\ \delta\acute{\epsilon}\dots$ bis $\eta\mu\acute{\alpha}\varsigma\ \sigma\acute{\omega}\sigma\eta$, auf Jesus oder auf die $\acute{\epsilon}\kappa\kappa\lambda\eta\sigma\acute{\iota}\alpha$ bezieht, parallelisiert mit der Kirche und damit mit der $\sigma\acute{\alpha}\rho\acute{x}$ $\chi\rho\iota\sigma\tau\omicron\upsilon$. Man sieht, wir sind in 2. Clem. 14 nicht weit von Exc. ex Theod. 42, 8 und ähnlicher Gnosis entfernt.

Die Vorstellung von dem $\chi\rho\iota\sigma\tau\acute{o}\varsigma$ und der $\acute{\epsilon}\kappa\kappa\lambda\eta\sigma\acute{\iota}\alpha$, die sein $\sigma\acute{\omega}\mu\alpha$ ist, als einer Syzygie ist aber innerhalb der kirchlich-christlichen Literatur nicht nur im 2. Clem. zu finden. Spuren davon finden sich auch sonst noch und zwar solche, die den Ton mehr auf den $\iota\epsilon\rho\acute{o}\varsigma\ \gamma\acute{\alpha}\mu\omicron\varsigma$ legen. Den allgemeinen Hintergrund des Gedankens hat Gunkel (Zum religionsgeschichtlichen Verständnis des Neuen Testaments, S. 59) gezeigt. Apoc. Joh. 19, 7. 9; 21, 2. 9; 22, 17 kann außer Betracht bleiben, da sie selbst der Erklärung bedürfen. Aber auf Didache 11, 11 muß man achten: $\pi\acute{\alpha}\varsigma\ \delta\acute{\epsilon}\ \pi\rho\omicron\phi\acute{\eta}\tau\eta\varsigma\ \delta\epsilon\delta\omicron\kappa\iota\mu\alpha\sigma\mu\acute{\epsilon}\nu\omicron\varsigma,\ \acute{\alpha}\lambda\eta\theta\iota\nu\acute{o}\varsigma,\ \pi\omicron\iota\acute{\omega}\nu\ \epsilon\iota\varsigma\ \mu\upsilon\sigma\tau\acute{\eta}\rho\iota\omicron\nu\ \kappa\omicron\sigma\mu\iota\kappa\acute{\omicron}\nu\ \acute{\epsilon}\kappa\kappa\lambda\eta\sigma\acute{\iota}\alpha\varsigma,\ \mu\grave{\eta}\ \delta\iota\delta\acute{\alpha}\sigma\kappa\omega\nu\ \delta\acute{\epsilon}\ \pi\omicron\iota\epsilon\iota\nu\ \delta\omicron\varsigma\alpha\ \alpha\upsilon\tau\acute{o}\varsigma\ \pi\omicron\iota\epsilon\iota,\ \omicron\upsilon\ \kappa\rho\iota\theta\acute{\eta}\sigma\epsilon\tau\alpha\iota\ \acute{\epsilon}\phi'\ \upsilon\mu\acute{\omega}\nu\cdot\ \mu\epsilon\tau\acute{\alpha}\ \theta\epsilon\omicron\upsilon\ \gamma\acute{\alpha}\rho\ \acute{\epsilon}\chi\epsilon\iota\ \tau\acute{\eta}\nu\ \kappa\rho\acute{\iota}\sigma\iota\nu.$

Es ist von dem Propheten die Rede, der mit einer $\pi\alpha\rho\theta\acute{\epsilon}\nu\omicron\varsigma$ zu-

sammenlebt und Enthaltensamkeit übt, und so das Mysterium der Kirche ausführt und zwar, weil das auf Erden geschieht, das „irdische“¹⁾. Er lebt mit ihr gleichsam in irdischer reiner Syzygie, so wie Christus mit der Kirche in himmlischer. Er lebt, wie auch Ignatius sagt (ad. Polyc. 5, 2), *ἐν ἀγνείᾳ . . . εἰς τιμὴν τῆς σαρκὸς τοῦ κυρίου*. So machen es auch, wie Irenäus (1, 6, 3) berichtet, die Gnostiker, nur daß sie das oft zum Schein tun, *προϊόντος τοῦ χρόνου ἡλέγχθησαν, ἐγκύμονος τῆς ἀδελφῆς ὑπὸ τοῦ ἀδελφοῦ γεννηθείσης*. Andere wieder legen offen Wert auf den geschlechtlichen Umgang; ein echter Gnostiker muß ihn sogar ausüben, er wird auch hierbei von nichts Irdischem mehr beschützt. Hat er doch *ιδιώκτητον ἄνωθεν ἀπὸ τῆς ἀπορρήτου . . . συζυγίας συγκατεληλυθῆναι . . . τὴν χάριν* und so wird ihm noch dazu gegeben werden (Luc. 19, 26). Daher müssen sie *ἐκ παντός τρόπον . . . αἰεὶ τὸ τῆς συζυγίας μελετᾶν μυστήριον* (Iren. 1, 6, 4)²⁾. Die armseligen Psychiker aus der Großkirche dagegen müssen *ἐγκράτεια* üben, was aber gerade denen wieder das *μελετᾶν τὸ τῆς συζυγίας μυστήριον* oder ein *ποιεῖν εἰς μυστήριον κοσμικὸν τῆς ἐκκλησίας* bedeutet und ein Anlaß zum *καυχᾶσθαι* (Ign. ad Polyc. 5, 2) wird. Der Gedanke der himmlischen Syzygie ist also schon am Ende des 1. und Anfang des 2. Jahrhunderts auch in kirchlichen Kreisen bekannt. In den gnostischen und halbgnostischen Kreisen natürlich noch viel mehr. Es ist ein Kommentar zu den eben herangebrachten Stellen (aber auch zu Act. Thom. c. 6 f.), wenn wir Ps. Clem. ep. Clem. Lag. S. 8, 22 ff. lesen: *διὸ ὑμεῖς ὡς ἐκκλησίας πρεσβύτεροι ἐξασκήσατε τὴν Χριστοῦ νύμφην εἰς σωφροσύνην (νύμφην δὲ λέγω τῆς ἐκκλησίας τὸ σύστημα). ἐὰν γὰρ σώφρων καταληφθῇ ὑπὸ νυμφίου βασιλέως, τιμῆς μεγίστης τεύξεται, καὶ ὑμεῖς μεγάλης εὐφρασίας, ὡς κλητοὶ γάμων, ἀπολαύσετε*. Auch Aphraates, wiederum schon mehr biblisch gebunden, kann man heranziehen. Er sagt hom. XIV, 24 S. 245: „Und er ist der Bräutigam, und die Apostel sind die Brautwerber, und wir sind die Braut; lasset uns das Hochzeitsgeschenk bereithalten.“ Vom „Geliebten und seiner Braut“ ist Ode Sal. 38, 11³⁾ die Rede und im Gegensatz dazu von

¹⁾ Zu *κοσμικός* vgl. Windisch zu Hebr. 9, 1. Ferner Act. Phil. c. 8 (3) S. 5, 3; Exc. ex Theod. 74, 2; Ps. Clem. α 10 Lag. S. 16; Heracl. fr. 17 S. 72 Brooke; fr. 27 S. 83; Pap. Preisendanz S. 112, 1170; Clem. Alex. Strom. 5, 3, 17, 3 u. a. *κοσμικός* ist „irdisch“ in seiner verschiedenen Bewertung.

²⁾ Vgl. Hippol. Philos. 6, 19, 5. Bei den Markosiern in Iren. 1, 21, 3 ist daraus ein Sakrament geworden.

³⁾ Vgl. Ode Sal. 42, 8 f.; 3, 1 ff. Act. Thom. c. 12 S. 118, 7; c. 124 S. 233, 18 ff.;

dem Verführer und der Verführung und deren Hochzeit ¹⁾). Am deutlichsten jedoch findet sich die Syzygienvorstellung bei den von Irenäus geschilderten Gnostikern; besonders in dem valentinianischen System steht sie, wie bekannt, im Mittelpunkt. Um nur ein Beispiel sich vor Augen zu führen, lese man Iren. 1, 17, 1 S. 58 f. "*Ὅταν δὲ πᾶν τὸ σπέρμα τελειωθῇ*, weicht die Achamoth aus dem Ort der Mitte und geht in das *πλήρωμα* ein καὶ ἀπολαβεῖν τὸν νυμφίον αὐτῆς τὸν Σωτῆρα . . . ἵνα συνγύα γένηται τοῦ Σωτῆρος καὶ τῆς Σοφίας τῆς Ἀχαμόν. Καὶ τοῦτο εἶναι νυμφίον καὶ νύμφην, νυμφῶνα δὲ τὸ πᾶν πλήρωμα. Verbunden ist damit die Hochzeit der *πνευματικοί* mit den *ἄγγελοι περὶ τὸν Σωτῆρα*. Und diese beiden Arten der Syzygie, einmal des Erlösers mit der himmlischen weiblichen Gestalt und zweitens der Engel des Erlösers, welche natürlich er selbst sind, mit den *πνευματικοί* oder *ψυχαί*, welche natürlich die Sophia ausmachen, findet sich am häufigsten. Es seien hier nur kurz einige Stellen dazu verzeichnet. Iren. 1, 6, 4; 7, 1; 8, 4, 5; 30, 3; 30, 11 f.; Exc. ex Theod. 21; 22, 3 f.; 35; 63; 64; 68; 79; Heracl. fr. 35 (S. 88 Br.); Epiph. 31, 6, 8 (1, 395, 1 ff.).

Und gegen solche Vorstellungen oder besser: gegen eine von solchen Vorstellungen geleitete Auslegung der Genesisstelle wendet sich der Verfasser des Epheserbriefes. Er selbst aber gibt eine Deutung, die sich, abgesehen von allen sachlichen Differenzen, die hier nicht zu erörtern sind, nur durch die Namen Christus und *Ἐκκλησία* von den gnostischen Interpretationen unterscheidet, sonst aber die Sprache des ihm bekannten Mythos spricht ²⁾). Und von daher versteht man

Iren. 1, 13, 3 u. a. m. von der Hochzeit der Einzelseele. Vgl. Bousset, Hauptprobleme, S. 315 ff.; Reitzenstein, HMR. ³⁾, S. 245 ff.

¹⁾ Dieses Gegensatzpaar und ihre Hochzeit findet sich auch in den mand. Schriften, aber nicht das himmlische Paar.

²⁾ Die Gnostiker selbst haben die Verwandtschaft von Eph. 5, 31 f. mit ihren eigenen Anschauungen gefühlt. So deuten sie wiederum Eph. 5, 32 auf die *συνγύα αἱ ἐντὸς πληρώματος* mit Unrecht, sofern „Paulus“ solche Deutung gerade durch den Satz 5, 32 ausschließen wollte, mit Recht, sofern er seine Deutung nicht anders als in der Sprache des ihm von den Gnostikern her bekannten Mythos ausdrücken konnte. — Es ist das ein Beispiel dafür, wie man auch aus späteren Quellen die Vorstellungen früherer Schriften erklären kann. Natürlich haben die Gnostiker von Iren. 1, 8, 4 den Epheserbrief benutzt und nicht umgekehrt. Natürlich sind ihre Systeme jünger als die Aufzeichnungen des Epheserbriefes. Aber es wird doch niemand auf den Gedanken kommen, daß etwa der Epheserbrief die Quelle der ganzen Syzygienvorstellung der gnostischen Systeme geworden ist. Dazu bietet er gerade die Hauptzüge des mit den Syzygien unablässig ver-

auch bisher nicht erklärbare Einzelheiten in Eph. 5, 22—32. So wird das *ἐκτρέφει καὶ θάλπει* (5, 29) deutlich. Es ist das *τρέφειν* und *θάλπειν*, das auch der *βασιλεύς* in Act. Thom. 6 seinem *σῶμα*, der Sophia, angedeihen läßt (vgl. oben S. 48). Noch näher kommt wahrscheinlich Pap. Leid. V (Reitzenstein, Studien, S. 99 f.): *ᾧ οὐρανὸς κεφαλὴ, αἰθὴρ δὲ σῶμα, γῆ δὲ πόδες, τὸ δὲ περὶ σὲ ὕδωρ <ὁ> ὠκεανὸς* ([*ἀγαθὸς δαίμων*]). *σὺ εἰ ὁ κύριος ὁ γεννῶν καὶ τρέφων καὶ αὖξων τὰ πάντα*. Der Gott = Anthropos, der in seinem Leib die Welt beschließt, zeugt sie, nährt sie und füllt sie auf, läßt sie leben und wachsen, so wie Christus sein eigenes Fleisch, die Kirche, die ja die Welt, *τὰ πάντα*, in einer bestimmten Weise ist. Hier finden auch das *αὔξειν* und die *αὔξεις* in Eph. 4, 16 (vgl. Kol. 2, 19) ihren sprachlichen Hintergrund. Die *ἀγάπη* des Leibes Christi, der Kirche, läßt das All zum Haupte „hinwachsen“, von dem her der ganze Leib sein Wachstum besorgt. *αὔξειν* ist wesentlich ein solarer Begriff, der die Zunahme des Sonnenlichtes bezeichnet. Norden hat (Geburt, S. 107) auf Joh. 3, 30 aufmerksam gemacht und im Zusammenhang damit auf die liturgische Formel der Heliosmysten *Ἡλίον γενέθλιον· αὔξει φῶς* und *ἡ παρθένος τέτοκεν, αὔξει φῶς* hingewiesen. In der sogenannten Mithrasliturgie heißt der die Tore hütende Aion unter anderem *αὔξησίφως* (Dieterich³, S. 10, 2). In derselben Liturgie sagt der Myste, der selbst vergottet und Aion geworden ist:

bundenen Erlösungsvorganges nicht oder nur ganz fragmentarisch. Ebenso wird natürlich kein Mensch vernünftigerweise die gnostischen Systeme, so wie sie uns aufbewahrt sind, als Quelle für den Epheserbrief in Anspruch nehmen. Aber diese Gnosis hat sich erst herausgebildet und ist aus einfacheren Vorstellungen zu einem System angewachsen. Und diese in den Systemen verwerteten Vorstellungen, die wir auch hier und da in ihrem einfachen Zustand antreffen, bilden zwar nicht die unmittelbare, d. h. literarische Quelle des Epheserbriefes, aber das Material seiner Begriffe; und sie zeigen die Sprache und die Vorstellungen, in denen der Verfasser des Epheserbriefes spricht. Der Irrtum der sogenannten Religionsgeschichte war nicht der, daß sie die christlichen und außerchristlichen Vorstellungen miteinander verglich, sondern nur der, daß sie meinte, mit der Klarlegung des Hintergrundes ntl. Vorstellungen, Begriffe und Worte auch schon etwas über die im Neuen Testament gemeinte Sache ausgesagt zu haben, so daß schließlich einerseits nach ihrer Meinung fast die ganze hellenistisch-orientalische Literatur dasselbe wie das Neue Testament sagte und andererseits das Neue Testament, wie H. v. Bez- zel einmal etwas spöttisch sagt, eine Urkunde wurde, „an der das Gute nicht original und das Originale nicht gut ist“ (Der Pfarrer³ S. 27). Aber in diesen grundsätzlichen Fehler verfielen natürlich auch diejenigen, die sie bekämpften und etwa alles aus dem Judentum „erklären“ wollten.

αυξόμενος καὶ ἀξηθεὶς τελευτῶ, was im Zusammenhang mit κύριε, πάλιν γενόμενος ἀπογίγνομαι und mit ἀπὸ γενέσεως ζωογόνου γενόμενος εἰς ἀπογενεσίαν ἀναλυνθεὶς πορεύομαι nichts anderes bedeuten kann, als daß im Mysterium der Myste zum Helios hinanwächst, sich zum Helios erfüllt. Dieser spezifisch solare Begriff beschreibt aber dann auch allgemeiner die Tätigkeit des Aion überhaupt, und hier stellt sich neben αὔξειν auch wiederum τρέφειν ein. Das ist in der von Norden (Geburt, S. 30 Anm. 2) zitierten Stelle aus Hekataios (Diodor I, 11, 5) über Osiris und Isis deutlich: τοῦτους τοὺς θεοὺς (Osiris und Isis) ὑφίστανται τὸν σύμπαντα κόσμον διοικεῖν τρέφοντάς τε καὶ αὔξοντας πάντα τριμερῶσιν ὥραις ἀοράτῳ κινήσει τὴν περίοδον ἀπαρτιζούσαις κτλ. Isis ist dabei diejenige, ἣν φύσιν αἰῶνος, ἐξ ἧς πάντες ἔφρυσαν καὶ δι' ἧς πάντες εἰσὶν, λέγουσιν (Athenag. pro Christ. 22, Norden a. a. O.). Auch die Stelle über den Horos aus Plutarch de Is. et Os. 38, 366 A können wir anführen, zumal hier ein dritter Terminus auftaucht, der sich eigentümlicherweise auch bei Christus im Epheserbrief in diesem Zusammenhang findet, σώζειν: ἔστι δ' ὁ Ὁρος ἡ πάντα σώζουσα καὶ τρέφουσα τοῦ περιέχοντος ὥρα καὶ κρασις ἀέρος (Norden, Geburt, S. 114 Anm. 5).

Das αὐτὸς σωτὴρ τοῦ σώματος findet ebenfalls seine Erläuterung aus der hellenistisch-orientalischen Gnosis. So ist ja im valentinianischen Mythos der Christus nicht nur der νυμφίος der Sophia, sondern auch ihr Retter (Iren. 1, 2, 4 f.; 4, 4 f.; Exc. ex Theod. etwa c. 35, 1 f.). Die Auseinanderlegung des einen Soter in die verschiedenen Gestalten — Horos, Christus, Sophia, Jesus, Paraklet — ist durch das valentinianische System bedingt, trägt aber nichts aus. Am deutlichsten ist der Rettungsvorgang in Iren. 1, 4, 4 f. beschrieben. Der Paraklet trägt alle Züge des auf Bitten des gefallenen Anthropos geschickten Gesandten im einfachen Erlösermythos. Er ist eigentlich keine zweite Gestalt neben dem gefallenen Anthropos, sondern dieser selbst, sein Urbild oder wie man gerade sagt. Die gefallene Sophia ist ja auch nichts anderes als des Soter Leib, den er rettet und mit sich vereint. Endlich sei noch zur Erwägung gestellt, ob nicht von hier aus sich auch die bisher stets dunkel gebliebene Stelle Eph. 5, 25 f. erklärt. Daß sie von den sonstigen Aussagen des Neuen Testaments über die Taufe abweicht, hat Heitmüller (Im Namen Jesu, S. 308 Anm. 1; 321 Anm. 2) auf Grund des καθαρῶς und ἀγιάζειν empfunden. Noch auffallender ist die Verbindung von ἐαυτὸν παρέδωκεν ὑπὲρ αὐτῆς und ἵνα αὐτὴν ἀγιασῇ καθαρῶς τῷ λουτρῷ τοῦ

ὑδατος ἐν ῥήματι, d. h. also die Verbindung der Hingabe Jesu mit der Reinigungstaufe. Es ist nicht ohne weiteres die sogenannte Todes- taufe, wie sie in Röm. 6, 4; Kol. 2, 12 geschildert ist. Viel näher scheint mir — zumal das παρέδωκεν trotz der oben S. 1 angeführten Parallelen im Epheserbrief nicht unbedingt auf den Tod Jesu zu gehen braucht — eine Vorstellung zu liegen, wie sie durch Exc. ex Theod. 36 noch hindurchschimmert. Der Zweck der Taufe ist hier die ἐνωσις der Gläubigen, d. h. zugleich die Hineinführung in das πλήρωμα. Nun wissen wir, daß die Marcosier bei ihrer Taufe sagten: Εἰς ὄνομα ἀγνώστου Πατρὸς τῶν ὅλων, εἰς Ἀλήθειαν μητέρα πάντων, εἰς τὸν κατελθόντα εἰς Ἰησοῦν, εἰς ἐνωσιν καὶ ἀπολύτρωσιν καὶ κοινωνίαν τῶν δυνάμεων (Iren. 1, 21, 3). Die Taufe, die als Sakrament auch (ἀπο) = λύτρωσις heißt (Harvey, S. 184, 4), bringt die ἀναγέννησις (1, 21, 2) und die τελείωσις (1, 21, 2, 3). Der τετελεσμένος sagt: ἐστήριγμαι καὶ λελύτρωμαι (1, 21, 3 S. 185, 6). Beide Ausdrücke wechseln, wie K. Müller (NGG. 1920, S. 191) gesehen hat, mit καθαρίζειν bei der Tätigkeit des Horos und Christus in bezug auf die Sophia. Die Taufe verschafft den Gläubigen (bzw. der Sophia) die Reinigung und damit zugleich die Rückkehr in das Pleroma¹⁾. Durch die Taufe ist die Kirche gereinigt worden, hat Christus sich (sie ist ja sein σῶμα!) die ἐκκλησία heilig und untadelig gemacht²⁾.

¹⁾ Offenbar läuft die ἀπολύτρωσις als βάπτισμα bei den Markosiern parallel zu ihrem anderen Sakrament, zum Sakrament des Brautgemachs (Iren. 1, 21, 3 S. 183, 4 und 8). Auch das Letztere führt ja in das πλήρωμα. Interessant sind beide in dem Zusatz zur Naassenerpredigt c. 6 (Reitzenstein-Schaefer S. 162 Anm. 10 Ende) verbunden. ἐν γὰρ τούτοις τοῖς λόγοις, οἷς εἴρηκεν ὁ Παῦλος (Röm. 1, 20—27) ὅλον, φασίν, συνέχεσθαι τὸ κρύφιον αὐτῶν καὶ ἄρρητον τῆς μακαρίας μυστήριον ἡδονῆς. ἡ γὰρ ἐπαγγελία τοῦ λουτροῦ οὐκ ἄλλη τίς ἐστι κατ' αὐτοὺς ἢ τὸ εἰσαγαγεῖν εἰς τὴν ἀμάραντον ἡδονὴν τὸν λουόμενον κατ' αὐτοὺς ζῶντι ὕδατι καὶ χριόμενον ἀλάφῃ χρίσματι. (Das χρίσμα findet sich Iren. 1, 21, 3 S. 185, 11 ff.). Vgl. auch Act. Thom. c. 16 S. 124, 10 ff. in G.: πείσαντες τὴν ὁδὸν τοῦ κυρίου πορεύεσθαι καὶ τῆς ἀναγεννήσεως τοῦ θεοῦ λουτροῦ μετόχους γενέσθαι καὶ τῆς οὐρανίου παστάδος κληρονομίους. Zu λουτρόν in Eph. 5, 26 vgl. noch Tit. 3, 5 (hier ist die Taufe παλιγγεννησία!); Act. Thom. c. 25 S. 140, 10; c. 26 S. 141, 14 C; c. 120 S. 229, 24 P.; c. 132 S. 239, 17; Act. Joh. c. 84 S. 192, 30.

²⁾ Man beachte auch den Gebrauch von ἀπολύτρωσις im Epheserbrief. Der Begriff bedeutet, jedenfalls in 1, 14 und 4, 30 (anders 1, 7; Kol. 1, 14?), nicht einfach „Erlösung“ wie sonst im Neuen Testament und LXX (Luc. 21, 28; Röm. 3, 24; 8, 23; 1. Kor. 1, 30 (aber ἁγιασμός!); Kol. 1, 14; Hebr. 9, 15 (11, 35). λύτρωσις Lc. 1, 68; 2, 38; Hebr. 9, 12. λυτροῦν Lc. 24, 21; Tit. 2, 14; 1. Petr. 1, 18. λυτρωτής Act. 7, 35. λύτρον Mt. 20, 28 = Mc. 10, 45. In LXX ἀπολύτρωσις

Wie es sich mit Eph. 5, 25 f. auch verhalten mag, jedenfalls ist der ganze zuletzt besprochene Abschnitt aus der Syzygienvorstellung oder aus dem Mythos vom Erlöser und den Erlösten als seiner *γυνή* zu erklären. Der Christus als das Haupt seines Leibes, der Kirche, ist mit dieser in Liebe verbunden. Er ist der Pfleger und Retter und Reiniger der in der *ἐκκλησία* zusammengefaßten Gläubigen, und sie sind und werden mit ihm *μία σάρξ*.

Damit sind wir am Ende. Überblicken wir unsere Ausführungen noch einmal, so erkennen wir, daß in den Aussagen des Epheserbriefes über Christus und die Kirche eine einheitliche Vorstellungswelt zum Ausdruck kommt, und daß der Verfasser des Epheserbriefes die Sprache bestimmter gnostischer Kreise spricht ¹⁾. Der Erlöser,

Daniel 4, 32. ἀπολυτροῦν Ex. 21, 8; Zeph. 3, 1. λυτροῦν und λύτρωσις sehr häufig. An den beiden Stellen des Epheserbriefes, den einzigen im Neuen Testament, ist ἀπολύτρωσις mit der Taufe (dem σφραγίζειν) in Verbindung gebracht und zwar so, daß das bei der Taufe empfangene πνεῦμα ein ἀρραβὼν ist, das man bewahren muß bis zur ἀπολύτρωσις τῆς περιποιήσεως oder εἰς ἡμέραν ἀπολυτρώσεως. Nun hatte sicherlich die Taufe der Markosier auch solche vorausnehmende Bedeutung. Sie ließen sich ebenfalls taufen εἰς ἀπολύτρωσιν (Iren. 1, 21, 3 S. 183, 10 f.) oder εἰς λύτρωσιν ἀγγελικὴν (1, 21, 3 S. 184, 8), auf die zukünftige himmlische Taufe, welche die ἔνωσης endgültig herstellt. Die anderen Erklärungen der λύτρωσις, besonders die von Exc. ex Theod. 22 sind jüngere. Die Himmelstaupe findet sich auch sonst in der Gnosis. Vgl. bei den Mandäern RG. S. 163, 32 f.; 164; 370, 6; LG. S. 478, 30; 492, 26 ff.

¹⁾ Dabei erleichtert uns der Verfasser dadurch das Verständnis, daß er selbst fortwährend bemüht ist, die Vorstellungen seiner mythologischen Sprache mit Begriffen wiederzugeben. Das sahen wir oben S. 20 am Beispiel des μεσότηχον. Es läßt sich durch den ganzen Brief verfolgen. Vgl. noch 2, 1 ff. νεκροί wird erläutert durch παραπτώματα und ἁμαρτίαι (vgl. 2, 5); das ποτέ περιπατεῖν κατὰ τὸν αἰῶνα τοῦ κόσμου τούτου usw. durch das ποτέ ἐν ταῖς ἐπιθυμίαις τῆς σαρκὸς ἡμῶν ποιοῦντες usw.; V. 5—7 durch die Parenthese in 5 b und V. 8; αὐτοῦ γὰρ ἔσμεν ποίημα, κτισθέντες ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ durch die Ergänzung ἐπὶ ἔργοις ἀγαθοῖς κτλ. Schon das läßt vermuten, daß die Mythologie des Epheserbriefes nicht im eigenen Dienste, und also im Dienste der Spekulation, steht, wie K. L. Schmidt („Die Kirche“ S. 313 und 315) anzunehmen scheint, sondern daß sie die begriffliche Möglichkeit ist, in der sich der Verfasser und seine Hörer selbstverständlicher auszudrücken vermögen. Der heutigen Exegese, die ja das Anliegen des Verfassers in unserer heutigen Begrifflichkeit vorzubringen hat, wird solche mythologische Sprache Schwierigkeiten bereiten. Doch wird die Mythologie sich zum guten Teil erhellend lassen, und mit ihrem dunklen Rest nur daran erinnern, daß es sich bei Christus und seiner Kirche zwar um Dinge handelt, die das Sein der Welt und der Menschen betreffen, daß aber eben dieses Sein sich nicht so ganz in einer rationalen Begrifflichkeit unterbringen läßt.

der zum Himmel auffährt, überwindet auf seinem Wege die himmlischen Mächte (4, 8 ff.) und durchbricht die Grenzmauer, die die Welt von dem göttlichen Reich trennt (2, 14 ff.). Er kehrt dabei zu sich als dem oberen Anthropos zurück (4, 13 ff.), der in den himmlischen Reichen beständig weilt. Ist er doch die *κεφαλή* des *σώμα*. In diesem bringt er seine *μέλη* empor, schafft er den „neuen Menschen“ (2, 15) und baut seinen Leib auf zu dem himmlischen Bau seiner *ἐκκλησία* (2, 19 ff.; 4, 12 ff. 16), an der die Weisheit Gottes offenbar wird (3, 10 f.). Der Soter liebt und pflegt, reinigt und rettet seine Kirche. Sie ist seine *γυνή* und er ihr *ἀνὴρ*, im Gehorsam und in der Liebe einer dem anderen verbunden (5, 22—32).

Das ist schematisch der Vorstellungskreis, aus dem heraus der Verfasser des Epheserbriefes über Christus und die Kirche spricht. Dieser Vorstellungskreis ist identisch mit dem mythologischen Gedankengut, das bestimmte gnostische Kreise zur Darstellung ihrer Spekulationen verwenden. Und zwar sind solche mythologischen Vorstellungen am ehesten zu finden in den apokryphen Apostelakten, in den Berichten des Irenäus (bzw. Hippolyts und des Epiphanius) über die valentinianische und andere Gnosis und in den mandäischen Schriften. Ihre Spuren sind in der ganzen urchristlichen und z. T. auch in hellenistisch-jüdischer und hellenistisch-orientalischer Literatur nachzuweisen. Sie fehlen aber einerseits in rein jüdischen und andererseits in rein hellenistischen Dokumenten. Will man eine Verwandtschaft des Epheserbriefes mit kirchlich-christlichen Schriften unter diesem Gesichtspunkt feststellen, so kommen in der Reihenfolge nacheinander die Ignatianen, der Kolosserbrief, die paulinische und johanneische Literatur, der 2. Clemensbrief und der Hirte des Hermas in Betracht. In Hinsicht auf die Vorstellungen und die Sprache ist der Epheserbrief also ein Erzeugnis der hellenistisch-orientalischen (syrischen) Umwelt.

KURZER LITERATURNACHWEIS

- Acta Archelai (Hegemonius), Bd. 16, CSG., 1906.
- Acta Apostolorum apocrypha ed. Lipsius-Bonnet, 2 Bde., 1891/98.
- Aphraates, Homilien des, übersetzt von G. Bert, TU. 3, 3, 1888.
- Apologeten, die ältesten, hrsg. v. Ed. J. Goodspeed, 1914.
- Apostolischen Väter, die. Neubearbeitung der Funkschen Ausgabe von K. Bihl-meyer, 1. Teil, 1924.
- Patres Apostolici ed. Fr. X. Funk und Fr. Diekamp, Vol. 1, 1901; 2, 1913.
- Bertram, Georg, Die Himmelfahrt Jesu vom Kreuz aus und der Glaube an seine Auferstehung. Festgabe für Ad. Deißmann, 1927.
- Bousset, Wilhelm, Hauptprobleme der Gnosis, 1907.
- — Kyrios Christos², 1921.
- — Die Religion des Judentums², herausg. von H. Greßmann, 1926. Bousset-Greßmann.
- Bultmann, R., Die Bedeutung der neuerschlossenen mandäischen und manichäischen Quellen für das Verständnis des Johannesevangeliums, ZNW., 1925.
- Burney, C. F., The Aramaic Origin of the Fourth Gospel, 1922.
- Clemen, C., Religionsgeschichtliche Erklärung des Neuen Testaments², 1924.
- Clemens Alexandrinus, Bd. 3, ed. O. Stählin, Excerpta ex Theodoto, Eclogae propheticae, Bd. 17, CSG., 1909.
- Clementina, ed. P. de Lagarde, 1865.
- McCown, Ch. Ch., The Testament of Solomon, 1922.
- Dibelius, Martin, Die Geisterwelt im Glauben des Apostels Paulus, 1916.
- Didascale, Syrische ed. J. Flemming und H. Achelis, TU. 10, 2 N. F. 1904.
- Dieterich, Albrecht, Abraxas, 1891.
- — Eine Mithrasliturgie, 3. Aufl., hrsg. von O. Weinreich, 1923.
- Dölger, J., Sol. Salutis², 1925.
- Epistula Apostolorum, hrsg. von Hugo Duensing, 1925.
- Greßmann, Hugo, Das religionsgeschichtliche Problem des Ursprungs der hellenistischen Erlösungsreligion, ZKG. N. F., 3 und 4, 1922.
- — Die hellenistische Gestirnsreligion. Beihefte zum Alten Orient, Heft 5, 1925.
- Götze, Albrecht, Die Schatzhöhle. Sitzungsberichte der Heidelberger Akad. Wiss., 4. Abhdlg., 1921.
- Hennecke, Edgar, Neutestamentliche Apokryphen, 1. Aufl., 1904. 2. Aufl. 1923.
- Heitmüller, W., Im Namen Jesu, 1903.

- Heracleon, A. E. Brooke, *The Fragments of*, 1891.
 Hermetica, Scott Walter, Vol. I—III, 1924—1926.
 Irenäus, *Adversus haereses libri V* ed. W. Harvey, 1857.
 Jeremias, Joachim, *Golgotha*, 1926.
 Das Johannesbuch der Mandäer ed. Mark. Lidzbarski, 1915.
 Kroll, Jos., *Beiträge zum Descensus ad inferos*, 1922/23.
 Leisegang, Hans, *Die Gnosis*, 1924.
 Lipsius, R. A., *Die apokr. Apostelgeschichten und Apostellegenden*, 2 Bde. 1883 f.
 Mandäische Liturgien ed. Mark Lidzbarski, 1920.
 Müller, Karl, *Beiträge zum Verständnis der valentinianischen Gnosis*, NGG. 1920.
 Norden, Eduard, *Die Geburt des Kindes*, 1924.
 — — *Agnostos Theos*. Nachdruck. 1923.
 The Odes of Salomon ed. J. R. Harris and A. Mingana, 2 Bde., 1920.
 Reitzenstein, Richard, *Altgriechische Theologie und ihre Quellen*. Votr. d. Bibl. Warburg, 1924/25, 1927.
 — — *Die hellenistischen Mysterienreligionen**, 1927 HMR.
 — — *Das Iranische Erlösungsmysterium*, 1921, IEM.
 — — *Das mandäische Buch des Herrn der Größe und die Evangelienüberlieferung*, 1919, MBHG.
 — — *Poimandres*, 1904.
 — — *Vorchristliche Erlösungslehren*, Kyrkohistorik Årsskrift, 1922.
 — — *Die Vorgeschichte der christlichen Taufe*, 1929.
 Reitzenstein, R. und H. H. Schaeder, *Studien zum antiken Synkretismus*. Aus Iran und Griechenland, 1926.
 Schaeder, Hans Heinrich, *Urform und Fortbildungen des manichäischen Systems*. Votr. d. Bibl. Warburg 1924/25, 1927.
 Die Schatzhöhle. Übersetzt von Carl Bezold, 1883.
 Schlier, Heinrich, *Religionsgeschichtliche Untersuchungen zu den Ignatiusbriefen*, 1929.
 Schmidt, Carl, *Gespräche Jesu mit seinen Jüngern nach der Auferstehung*, TU. Bd. 43, 1919.
 — — *Koptisch-gnostische Schriften* 1, CSG, 1905.
 — K. L., *Die Kirche des Urchristentums*. Festgabe für Ad. Deißmann, 1927.
 — Traugott, *Der Leib Christi*, 1919.
 The Testament of Abraham ed. M. R. James, 1892.
 Troje, L., *AAAM* und *ZΩH*. Sitzungsberichte der Heidelberger Akad. Wiss. 17. Abhdlg., 1916.
 — — *Die Dreizehn und die Zwölf im Traktat Pelli*, 1925.
 E. Waldschmidt und W. Lenz, *Die Stellung Jesu im Manichäismus*. Abh. Pr. Ak. Nr. 4, 1926.
 Wendland, Paul, *Die hellenistisch-römische Kultur in ihren Beziehungen zu Judentum und Christentum*, 3. Aufl., 1912.
 Wesendonk, O. G. von, *Urmensch und Seele in der iranischen Überlieferung*, 1924.

Paulus-Schriften

Albert Schweitzer

Die Mystik des Apostels Paulus. 1930. M. 16.—, in Ganzleinen geb. M. 19.—

★

Geschichte der Leben-Jesu-Forschung. 4. photomech. gedr. Aufl. 1926.
In Ganzleinen geb. M. 24.—

★

Geschichte der paulinischen Forschung von der Reformation bis auf die Gegenwart.
Neue Auflage in Vorbereitung.

★

Das Abendmahl im Zusammenhang mit dem Leben Jesu und der Geschichte des Urchristentums. H. 1—2

1. Das Abendmahlsproblem auf Grund der wissenschaftlichen Forschung des 19. Jahrhunderts und der historischen Berichte. 2. photomech. gedr. Aufl. 1929. M. 3.60

2. Das Messianitäts- und Leidensgeheimnis. Eine Skizze des Lebens Jesu. 2. photomech. gedr. Aufl. 1929. M. 5.60

Wilhelm Bousset

Der Apostel Paulus. (Als Manuskript gedruckt.) 1906. M. —.30

Adolf Deißmann

Paulus. Eine kultur- und religionsgeschichtliche Skizze. 2. völlig Neubearb. und verm. Aufl. Mit 5 Tafeln in Lichtdruck und Autotypie, sowie 7 Diagrammen. 1925. Nur in Ganzleinen geb. M. 12.50

★

Die Welt des Apostels Paulus. Judentum, Evangelium und Urchristentum in Heimat und Welt. Die Reisen des Apostels Paulus in kartographischer Darstellung.
In Umschlag gefalzt M. 2.—

Heinrich Weinle

Paulus. Der Mensch und sein Werk. Die Anfänge des Christentums, der Kirche und des Dogmas. 2. gänzlich umgearb. Aufl. (Lebensfragen 3.) 1915. M. 2.50, geb. M. 3.50

Paul Wendland

Die hellenistisch-römische Kultur in ihren Beziehungen zu Judentum und Christentum. — Die urchristlichen Literaturformen. 2. und 3. Aufl. Mit 5 Abb. im Text und 14 Tafeln. (Handbuch zum N. T. Abt. 2.) 1912.
In Ganzleinen geb. M. 14.50

VERLAG VON J. C. B. MOHR (PAUL SIEBECK) TÜBINGEN

Handbuch zum Neuen Testament

in Verbindung mit W. Bauer, M. Dibelius, L. Fendt, † H. Greßmann,
E. Klostermann, † R. Knopf, E. Lohmeyer, † E. Preuschen,
L. Radermacher, † P. Wendland, H. Windisch

herausgegeben von

HANS LIETZMANN

Von der Neubearbeitung in 21 Abteilungen
sind bisher folgende 13 Abteilungen erschienen:

1. Ludwig Radermacher, Neutestamentliche Grammatik. 2. Aufl. 1925. In der Subskription M. 5.75.
geb. M. 7.25.
Im Einzelverkauf M. 6.40,
geb. M. 7.90.
3. Erich Klostermann, Das Markusevangelium. 2. Aufl. 1926.
In der Subskription M. 4.50,
geb. M. 6.—.
Im Einzelverkauf M. 5.—,
geb. M. 6.50.
4. Erich Klostermann, Das Matthäusevangelium. 2. Aufl. 1927.
In der Subskription M. 6.—,
geb. M. 7.50.
Im Einzelverkauf M. 6.60,
geb. M. 8.10.
5. Erich Klostermann, Das Lukasevangelium. 2. Aufl. 1929.
In der Subskription M. 8.60,
geb. M. 10.10.
Im Einzelverkauf M. 9.50,
geb. M. 11.—.
6. Walter Bauer, Das Johannesevangelium. 2. Aufl. 1925.
In der Subskription M. 5.40,
geb. M. 6.90.
Im Einzelverkauf M. 6.—,
geb. M. 7.50.
8. Hans Lietzmann, Einführung in die Textgeschichte der Paulusbriefe. An die Römer. 3. Aufl. 1928. In der Subskription M. 4.50,
geb. M. 6.—.
Im Einzelverkauf M. 5.—,
geb. M. 6.50.
9. Hans Lietzmann, An die Korinther. 2. Aufl. I, II. 1923.
In der Subskription M. 3.60,
geb. M. 5.10.
Im Einzelverkauf M. 4.—,
geb. M. 5.50.
10. Hans Lietzmann, An die Galater. 2. Aufl. 1923.
In der Subskription M. 1.—,
geb. M. 2.50.
Im Einzelverkauf M. 1.10,
geb. M. 2.60.
11. Martin Dibelius, An die Thesalonicher I, II. An die Philipper. 2. Aufl. 1925.
In der Subskription M. 1.80,
geb. M. 3.30.
Im Einzelverkauf M. 2.—,
geb. M. 3.50.
12. Martin Dibelius, An die Kolosser, an die Epheser, an Philemon. 2. Aufl. 1927.
In der Subskription M. 2.—,
geb. M. 3.50.
Im Einzelverkauf M. 2.30,
geb. M. 3.80.
15. Hans Windisch, Die Katholischen Briefe. 2. stark umgearbeitete Aufl. 1930.
In der Subskription M. 5.70,
geb. M. 7.20.
Im Einzelverkauf M. 6.30,
geb. M. 7.80.
16. Ernst Lohmeyer, Die Offenbarung des Johannes. 1926.
In der Subskription M. 5.—,
geb. M. 6.50.
Im Einzelverkauf M. 5.50,
geb. M. 7.—.
21. Wilhelm Bousset, Die Religion des Judentums im späthellenistischen Zeitalter. In 3. verbesserter Auflage herausgegeben von Hugo Greßmann. 1926.
In der Subskription M. 13.50,
geb. M. 15.—.
Im Einzelverkauf M. 15.—,
geb. M. 16.50.

VERLAG J. C. B. MOHR (PAUL SIEBECK) TÜBINGEN



3 2400 00672 5505

Schlier, Lic. Heinrich

Privatdozent in Marburg

J. C. B. MOHR (PAUL SIEBECK)
TÜBINGEN**Christus und die Kirche im Epheserbrief.** (Beiträge zur historischen Theologie 6.) 1930. IV, 78 S. gr. 8°. *M. 6.—, in der Subskription M. 5.40.*

Der Epheserbrief, der längere Zeit in der Forschung weniger beachtet worden ist, tritt in den letzten Jahren wieder in den Vordergrund des Interesses. Er verdankt das nicht, wie früher, den sogenannten Einleitungsfragen, sondern seinem Inhalt, seinen Darlegungen über die Kirche. Um diese aber verstehen zu können, ist es gerade bei ihm zuerst nötig, die Vorstellungen, in denen sich sein Denken bewegt, aufzuhellen und die Sprache seiner Umwelt, in der er spricht, in ihren mythologischen Begriffen klarzulegen. So hat es der Verfasser unternommen, das Hauptthema des Briefes, das Verhältnis von Christus und Kirche, im Hinblick auf die Eigenart und die Herkunft seiner Vorstellungen zu untersuchen. Es geschieht dies in sechs Kapiteln, die z. B. die Himmelfahrt des Erlösers, die Kirche als Leib Christi, die Kirche als Braut Christi behandeln. Es ergibt sich, daß der Epheserbrief seinem Wort- und Vorstellungsmaterial nach einzuordnen ist in jene synkretistische „Gnosis“, die vor allem in Syrien und Kleinasien zu Hause ist. Er nimmt aber deren mythologischen Begriffe nicht einfach auf, sondern ist bemüht, sie zu interpretieren und sie auf diese Weise abzustreifen. Das erleichtert uns die Möglichkeit der sachlichen Exegese, die, wie an verschiedenen Beispielen zu zeigen versucht wird, auf Grund der religionsgeschichtlichen Untersuchung nun beginnen kann und muß.

Zu beziehen durch:

GTU Library
2400 Ridge Road
Berkeley, CA 94709
For renewals call (510) 649-2500
All items are subject to recall.

Beiträge zur historischen Theologie

1

Ernst Lohmeyer: Grundlagen paulinischer Theologie

1929. III, 235 S. gr. 8°. M. 15.—, in der Subskription M. 13.50

So vielfältig die theologische Forschung in den letzten Jahrzehnten um die geschichtliche Bedeutung und Stellung des Paulus sich bemüht hat, so sind doch die Grundzüge seines Denkens im wesentlichen unverändert geblieben, wie *Ferd. Christ. Baur* sie vor fast 100 Jahren gezeichnet hat. Es scheint notwendig, sie mit den reicheren historischen und sachlichen Mitteln unserer Zeit von neuem zu erarbeiten. Diesem Ziel ist das vorliegende Werk gewidmet.

2

Hugo Koch: *Adhuc virgo*

Mariens Jungfrauschaft und Ehe in der altkirchlichen Überlieferung
bis zum Ende des 4. Jahrhunderts

1929. 44 S. gr. 8°. M. 3.—, in der Subskription M. 2.70

3

Joachim Begrich: Die Chronologie der Könige von Israel und
Juda, und die Quellen des Rahmens der Königsbücher

Mit 5 ausführlichen Tabellen.

1929. IV, 214 S. gr. 8°. M. 15.—, in der Subskription M. 13.50

Die Studie gelangt zu dem Ergebnis, daß die beiden Arten von Zeitangaben im Rahmen der Königsbücher nicht verschiedenen Wertes sind und daß die außermasoretischen Zahlenvarianten nicht vernachlässigt werden dürfen. Der Versuch, sämtliche Zeitangaben als unentstellt und sinnvoll zu betrachten, führt dazu, daß diese sich von selbst mühelos auf fünf israelitisch-judäische Zahlensysteme verteilen lassen. Der Vergleich der fünf Doppelreihen gestattet in Verbindung mit bestimmten Notizen der Königsbücher eine allein auf israelitisch-judäischem Material beruhende Herstellung der Chronologie, welche in allen Punkten durch die israelitisch-assyrischen Gleichzeitigkeiten bestätigt wird.

4

Günther Jacob: Der Gewissensbegriff in der Theologie Luthers

1929. III, 67 S. gr. 8°. M. 5.—, in der Subskription M. 4.50

5

Hans Heinrich Schaefer: Esra der Schreiber

1930. VIII, 77 S. gr. 8°. M. 6.—, in der Subskription M. 5.40

Verlag von J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) Tübingen

Druck von H. Laupp Jr., Tübingen